المثقفون والسلطة

تركيا نموذجاً

اسم الكتاب: المثقفون والسلطة.. تركيا نموذجا

تأليف: د. محمد حرب

موضوع الكتاب: فكر سياسي

عدد الصفحات: 176 صفحة

عدد الملازم: 11 ملزمة

مقاس الكتاب: 17 × 24

عدد الطبعات: الطبعة الأولى

رقم الإيداع: 19141 / 2016

الترقيم الدولي: 8 - 569 - 278 - 977 - 978

دار البشير للثقافة والعلوم

التوزيع والنشر

دار البشير للثقافة والعلوم

darelbasheer@hotmail.com

darelbasheeralla@gmail.com

ت: 01152806533 - 01012355714

1438 هـ

2017م

المثقفون والسلطة

تركيا نموذجاً

د. محمد حرب

أستاذ ومستشار رئيس جامعة صباح الدين زعيم

دار البشير
للثقافة والعلوم

المحتويات

فخامة الرئيس عبد الله كول

الرئيس الحادي عشر للجمهورية التركية

لن أنسى ما حييت تفضلكم باستقبالي اللائق بأخلاقكم الكريمة، ومنحكم لي شرف المواطنة التركية بإعزاز منكم وتقدير، وحبكم لبلدي الأصلي مصر، وحديثكم لي عن زياراتكم لها ولقاءاتكم برجالها، وتقديركم لتاريخها، وحاضرها، ومكانتها بين الأمم.

لذالك كله؛ أرجو التفضل بقبول إهدائي كتابي هذا إلى فخامتكم رمزًا لكل مشاعري تجاهكم.

محمد حرب

مستشار رئيس جامعة صباح الدين زعيم

بإستانبول

Sayın Cumhurbaşkanı Abdullah GÜL

Türkiye Cumhuriyeti 11. Cumhurbaşkanı,

Son kabulünüzde Zâtımı, yüksek ahlakınıza lâyık bir şekilde karşılamanızı, Türk vatandaşlığı şerefini/pâyesini bahşetmenizi, konuşma esnasında asıl ülkem Mısır'a sevgi ve takdirlerinizi izhar etmenizi ve ziyaretiniz sırasında, ilgililerle görüşmelerinizden, Mısır tarihinden, şimdiki durumundan ve diğer ülkeler arasındaki konumundan sitayişle bahsetmenizi kesinlikle unutamayacağım.

Bu nedenle, kalbimde size karşı beslediğim sevginin bir nişânesi olarak zât-ı âlinize, bu kitabımı hediye olarak takdimimi istirham ediyorum.

Muhammed HARB

İstanbul Sebahattin Zaim Üniversitesi

Rektör Danışmanı.

مقدمة

إن الدولة العثمانية، دولة قامت على أسس الإسلام من كتاب الله وسُنة رسوله واجتهادات الأئمة ومشايخ الإسلام والمفتين، وأنتجت الدولة العثمانية تراثًا قويًا في كل اتجاهات المعرفة، ومن ضمن هذه الاتجاهات ومن بين فروع هذا الأدب، كان أدب شئون الحكم، المتمثل في نصائح العلماء والكُتَّاب الموجهة إلى السلطة؛ لتنير لها الطريق، فالعالم والحاكم كانا في وحدة واحدة وفي إطار أيديولوجي واحد؛ لأن العالم بعلمه يريد لدولته أن تقوم على العلم الذي تعلمه، وفي رؤيته حفظ الإسلام واستمراره، وهي الدولة التي يحكمها حاكم وخليفة لكل المسلمين في الوقت نفسه. ومن هنا، كانت مؤسسة العلماء ومؤسسة السلطة مؤسستين لا تنفصلان، تؤازر المؤسسة الأولى، المؤسسة الثانية، وتدفع بها إلى التقدم، ووصل الأمر إلى أن بعض الكُتَّاب في الدولة – إن لم يكن كلهم – قد اعتبروا أن الكتابة لحفظ الدولة، إنما هي من الأعمال التي يؤجرون عليها في الآخرة، لذلك كان الولاء من العلماء لأصحاب السلطة.

ومن هنا، جاء هذا الكتاب؛ ليتناول أهمية دور المثقف في تغيير المجتمع وقدرته على تغيير مسار وأيديولوجية الحكم، وتغيير المفاهيم، وتغيير الدولة أيضًا.

وقد كان الترابط وثيقًا بين المثقف المسلم وبين نظام الدولة، سواء أكان شاعرًا أم كاتبًا أم مؤرخًا أم مثقفًا غير متخصص في ميدان من ميادين المعرفة الإنسانية، بائعًا كان أو جنديًا أو ضابطًا. وزيرًا كان أو سلطانًا أو أميرًا، كما تناول الكتاب نماذج من هؤلاء المثقفين متمثلًا في موقف العلماء من السلطة من وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي، ذلك العالم الداعية الفيلسوف الذي عاش عهدين: عهد إسلامي عثماني متمثل في الدولة العثمانية، وعهد تركي علماني متمثل في الجمهورية التركية، بديع الزمان سعيد النورسي في موقفه تجاه السلطة الجديدة، تلك التي في نمط جديد، لمن دواعي انتباه الباحثين في الشأن التركي، وهنا تأتي فكرة تقريب فكر النورسي تجاه السلطة إلى قراء الفكر الإسلامي وإلى المطلعين على التراث الإسلامي. كانت أفكار النورسي السياسية،

وإصراره عليها نتيجة للصراع بين الإسلام وغير الإسلام في تركيا، وهل كانت أفكار النورسي تجاه السلطة- ذلك الاتجاه غير المسبوق من علماء المسلمين في التاريخ الفكري العثماني والتركي- وغير ملحوق أيضًا إلى اليوم- ترى هل أفكار النورسي تجاه السلطة جاءت نتيجة لشدة السلطة التركية في تنفيذها لأيديولوجيتها بالقوة؟ وهل كان ذلك مداراة وتقية؛ تحسبًا لهذه الشدة. كما تناول الكتاب آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني، كذلك تناول كتب الفتوحات العثمانية وأهميتها في كتابة بحوث الخليج والجزيرة العربية، وهي الكتب التي تصور بطولات السلاطين العثمانيين وقوادهم وجنودهم في الحروب والغزوات التي شنوها على أعدائهم.

وقد جاء الكتاب في فصل واحد مقسمًا إلى ثلاثة مباحث، تناول فيه المبحث الأول: المثقف العثماني وتغيير نظام الحكم والصراع بين العلماء العثمانيين والسلطان، وتناول المبحث الثاني: موقف العلماء من السلطة من وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي، بينما تناول المبحث الثالث: آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني.

والله تعالى ولي التوفيق، إنه نعم المولى ونعم النصير.

د. محمد حرب

الفصل الأول

الصراع بين العلماء العثمانيين والسلطان

المبحث الأول:
المثقف العثماني
وتغيير نظام الحكم في الدولة

المثقف وتغيير نظام الحكم في الدولة

1- علاقة الدولة العثمانية بالإسلام:

لم يكن مفهوم الدستور معروفًا في ذهن المثقف العثماني منذ أن ظهرت الإمارة العثمانية في التاريخ عام 1299م، وحتى سنوات التحول المعروفة بالتنظيمات[1]؛ ذلك لأن هذا المثقف. والتي تحكمت في كل ترتيباتها الحقوقية، وفي كل إجراءاتها الإدارية، منظومتان شكلتا مصادر الثقافة العثمانية في الحكم، لدى هذا المثقف.

هاتان المنظومتان هما:

- الشرع الإسلامي.
- القانون العثماني.

الشرع الإسلامي: هو ما أطلق عليه العثمانيون اصطلاح «شرع شريف»، وهو الأحكام الشرعية المستقاة من كتب الفقه الإسلامي، وهي كتب اتخذت المصادر الأصلية للحقوق الإسلامية، أساسها ومبناها.

والقانون العثماني: وهو في المصطلح العثماني «قانون منيف»، ويعني مجموعة القوانين العثمانية والتي تنقسم بدورها إلى قسمين:

الأول: وهو ما يتعلق بالمؤسسات الإدارية، وهو قسم لم يتغير عبر أربعة قرون- إلا ببعض تعديلات طفيفة. وظلت أحكامه مطبقة منذ إعداده في زمن السلطان محمد الثاني

(الفاتح)، وظل مستمرًا حتى عهد التنظيمات.

والقسم الثاني: وهو يشكل أساس القوانين، التي تقترب من الخمسمائة قانونًا، ويحتوي على الأحكام العامة المتعلقة بالأمور العسكرية، والجزائية، والمالية، والتيمار، والرعايا(3). وقد طبقت الدولة العثمانية «الشرع الشريف» في كل الميادين التي نظمتها الأحكام الشرعية. أما في ميدان الحقوق العرفية فقد طبقت الدولة «القانون العثماني المنيف»(4).

لذلك لم تجد الدولة العثمانية احتياجًا لتدوين دستور يجمع كل هذا في بوتقة واحدة، وهكذا فهم المثقف العثماني، أسس تسيير الدولة، كما فهم هذا المثقف أيضًا أسس الحكم في دولته، وأن حاكمه مقيد بمجموعة الحقوق المسماة بالشرع الشريف، وأن هذا الحاكم «السلطان» مسئول- بالتالي ومعنويًا- أمام الله صاحب الحاكمية الأصلية وبالتالي، أحكامه (5).

2 - رؤية أوروبية لعلاقة الدولة العثمانية بالإسلام:

في تقرير مفصل عن أسس نظام الحكم في الدولة العثمانية يمكن إيجازه هنا بغية الإفادة منه في تجلية وعرض الرؤية الأوروبية للحكم الإسلامي، مما يمكن أن يكون له دلالة ذات مغزى عند التعرض- بعد ذلك- لموقف المثقف العثماني المتأخر في رفضه فكرة الأصالة.

كتب هذا التقرير قانونًا هولنديًا غير مسلم رأى «أن الدولة العثمانية دولة مسلمة الحكم والأحكام. الحقوق فيها- في رؤية المسلمين- أوامر إلهية، هذه الأوامر تنقسم إلى قسمين: ديني ودنيوي. يعني عبادات ومعاملات، وكلاهما متمم للآخر ولا انفصال بينهما. والقرآن- كما يراه المسلمون- كتاب مقدس فيه الأوامر الإلهية وبعيد كل البعد عن الشك، والأحكام القانونية، التي يحتويها القرآن، وتشمل كل ميادين الحقوق في شكل أحكام منفصلة أو في شكل أسس عامة، والقرآن مصدره الوحي، وليس الإلهام. والقرآن- عند المسلمين- كتاب تسري أحكامه، بل وكل حرف من حروفه على كل

الأراضي وعلى كل الأزمنة. هذا عن القرآن، أما السُّنة، فهي أفعال النبي: كلمات وعمل. والفرق بين السُّنة والقرآن أن السُّنة ليست عن طريق الوحي، وإنما عن طريق الإلهام، يلقيه الله في قلب النبي. يرى المسلمون أن النبي محمدًا بشر، لكنه نبي ورسول: صادق الكلمة وصادق العمل، إنسان ممتاز؛ لأنه جمع في شخصه كل الأخلاق الحسنة وكل العلم، وذلك بإحسان من الله إليه هو، والنبي محمد ﷺ – عند المسلمين– مبلغ القرآن ومتمم الدين. والخليفة أو السلطان أو بمعنى آخر الإمام الشرعي، هو وكيل الله على الأرض، وهو المسئول أمامه، مُكلف بإطاعة أحكام القرآن والسُّنة. وإذا حدث وترك هذا السلطان ما كلف به من إطاعة الأحكام الواردة في القرآن والسُّنة؛ فلا يمكن لهذا السلطان أن يكون مُطاعًا من رعيته، ويجب على السلطان أن يشاور المهرة والمقتدرين عندما يقوم بإدارة الدولة، وسلطة السلطان الخليفة محدودة مباشرة مشروعة، والقانون الإلهي في الاسلام يقيد استبداد السلطان، والشريعة التي بلغها النبي للناس ليست قابلة للتغيير ولا للأرجحة في أي وقت من الأوقات، وأعتقد اعتقادًا واضحًا أن الشيء الذي ترغبه أوروبا من الدولة العثمانية– وهي دولة دينها الرسمي هو الإسلام– أن يغير الأتراك دينهم، وبالتالي ترغب أوروبا أن تتحول الدولة العثمانية المسلمة. ويتشكل الإسلام من عنصرين: الدين والدولة. والشريعة لا تفصل بين الدين والدولة؛ ولهذا السبب يجمع الشرع الشريف كلًّا من العبادة والمعاملات معًا، والسلطان هو الحاكم الحقيقي للدولة، وهو أيضًا قائدها العسكري وإمامها الأول. وكما أن الحكومة في الإسلام مسئولة عن تنفيذ الأحكام الشرعية وتحصيل الضرائب؛ فإنها أيضًا– وبنفس القدر– مسئولة عن إجراء العبادات. والمعنى الذي يعطيه المسلمون للشريعة لا يشبه معنى القانون عندنا في الغرب. الشريعة– عند المسلمين– عبارة عن القرآن أولًا ثم السُّنة ثانيًا ثم الفتاوى ثالثًا. والفتاوى تعني الرؤى الحقوقية التي قال بها الأئمة والمجتهدون المتخصصون في علم الفقه. أصل الأساس في كل الأحكام الحقوقية، هي: القرآن والسُّنة والإجماع والقياس، وتعتبر قواعد العرف والعادات في حكم القانون المكمل للأحكام الشرعية الشريفة، ولا يمكن للدولة أن تنفذ أي فرمان أو إرادة سلطانية أو أي قانون يصدره السلطان إلا إذا صدق عليه شيخ الإسلام في الدولة العثمانية»[6].

لهذه الرؤية الحقوقية أهميتها، فهي أساس من أسس فكر هذا البحث، والذي تتضح

فيه النظرة العلمية لمفهوم الحكم في الدولة العثمانية ونيات الغرب وأطماعه في الدولة العثمانية المسلمة، وهي جواب للمثقف العثماني الذي رفض- كما سنرى فيما بعد- تراثه في الحكم، واتجه يتلمس أسس حكم الدولة ليس في الفكر الإسلامي، وإنما في الفكر الغربي.

ويجب أن نلاحظ هنا- بناء على ما سبق- نقطتين مهمتين ستفيدنا في هذا البحث هما، الأولى: أن السلطان لا يستطيع، بل وليس من حقه إصدار أوامر بمفرده، وهو في ذلك مقيد تمامًا بالشرع الإسلامي، وأن السلطان- بالضرورة- يخضع هو الآخر لكل ما هو في الشريعة من قوانين وأحكام. والثانية: أن النظام المعمول به في الدولة الإسلامية- وبالتالي في الدولة العثمانية- هو نظام شوروي.

هاتان النقطتان ستشكلان- فيما بعد أيضًا في هذا المبحث- نقطة الاتحاد في موقف العثمانيين من نظام الحكم الإسلامي في مواجهة الغربي.

3 - صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة:

- الثقافة العثمانية الأساس:

من صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة التي ميزته أنه نهل من سبعة روافد أساسية هي على التوالي: القرآن الكريم، والحديث النبوي، وقصص الأنبياء والأولياء، والتصوف، وشاهنامه الفردوسي، والنظرة العلمية الإسلامية، والعناصر والعوامل المحلية[1].

إن نظرة على مفردات التعليم تقنع بإسلامية الثقافة أساس المثقف العثماني في دور الأصالة، إن الطالب- نواة المثقف- كان عليه منذ التحاقه بالمدرسة وحتى تخرجه ليجد مكانته في المجتمع؛ أن يدرس كتبًا شتى في شتى فروع العلم. وكانت الكتب المدرسية تضمن للطالب أن يحصل على معلومات دينية وعلوم دنيوية، تنفعه عند تخرجه في أمور الدين والدنيا. و«يمكننا القول إن الهدف الأساس من التعليم في المدارس العثمانية هو تكوين متعلم ومثقف يتمتع بمنظومتي العلم والأخلاق، وقد جاء في مقدمة أحد القوانين

العثمانية التي استهدفت تنظيم الحياة التعليمية في عهد السلطان سليمان القانوني: «اعلم أن المناط في نظام العالم وصلاح أحوال بني آدم، والباعث على تدوين نسخ الخلائق والداعي لإنشاء الدولة والحقائق هو تحصيل المعرفة من جناب رب العالمين، وتكميل علوم الأنبياء والمرسلين». ويكشف لنا هذا النص عن آراء رجال الدولة العثمانية ونظرتهم إلى العلم، كما نفهم أن الهدف من التعليم هو أولًا إيضاح العلم والحكمة، ثم الفضيلة والمعرفة والدين والشريعة وتطوير المواهب والملكات الإنسانية، هذا أساس المثقف العثماني في عهد الأصالة.

لتكوين أساس هذا المثقف العثماني؛ كان على طالب العلوم مراعاة التمكن من: صرف ونحو اللغة العربية، والمنطق، والحديث النبوي، والتفسير، وآداب البحث، والوعظ، والبلاغة، والكلام، والحكمة، والفقه، والفرائض، والعقائد، وأصول الفقه، والحساب، والهندسة، والجبر، والفلك، والفيزياء، والميكانيكا[٨].

ولم يخلُ العمل الأدبي والفكري أو حتى دواوين الشعراء في عهد الأصالة، وكلها؛ من إنتاج هذا المثقف العثماني- من إشارة إلى آية قرآنية أو حديث أو تلميح لحديث نبوي أو قصة ولي من أولياء الله، ويتصف الأدب العثماني في تلك الفترة - أي عهد الأصالة - بالأعمال الدينية الإسلامية «ولعل ذلك كان بقصد نشر الدين الإسلامي، وشرح أركانه للناس بشكل أفضل، مثل ترجمات القرآن الكريم بين سطوره. وترجمات سيرة النبي ﷺ، والمعاجم المنظومة التي استهدفت تعليم المعاني العربية في القرآن الكريم، وأهم اصطلاحات الصوفية وتعابيرهم أخذت من القرآن الكريم: كالذكر، والسر، والقلب، والتجلي، والعلم، واليقين، والنور، وإلى غير ذلك». أي كان من صفات المثقف العثماني في عهد الأصالة، نشر الإسلام[٩].

والجدير بالذكر أنه ما من مثقف إلا وكان يعرف اللغات الإسلامية الرئيسة الثلاث، وهي التركية والعربية والفارسية[١٠].

4 - نموذج المثقف العثماني الحاكم:

السلطان محمد الفاتح:

والسلطان محمد الفاتح (1413 - 1418) نموذج المثقف العثماني في عهد الأصالة. وقد اكتملت مقوماته الثقافية العثمانية الخالصة، خاصة وإذا وضعنا أمام أعيننا أن فتح اسطانبول قد أدخل في عناصر الثقافة العثمانية عناصر أخرى لم تكن موجودة من قبل، نظرة عصره للفن مثلًا، مع اعتبار أن عهد الأصالة امتد حتى تباشير التنظيمات. محمد بن مراد، وهو السلطان محمد الثاني الذي عرف بالفاتح كان على معرفة منظمة بالآداب الإسلامية الرئيسة: الأدب العربي، والأدب الفارسي.

ديوانه، وصفه، وصفته:

ودرس دراسة منظمة أيضًا الفلسفة الإسلامية على عادة أهل العلم في عصره وأتاح- كراعٍ للعلوم والآداب- الفرصة لتطوير اللغة العثمانية.

كان السلطان محمد ضليعًا في اللغة العربية؛ نظرًا لمناهج الدراسة، التي كونت طلاب العلوم والمثقفين في هذا العصر، هذه الدراسة التي اعتمدت على الاهتمام بالنحو والصرف، والبلاغة، والعروض من علوم اللغة العربية. كما أن الدراسة الخاصة التي يتلقاها الأمراء في قصر السلطان العثماني - خاصة في عهد الأصالة - أثرت في حفظ الفاتح من القرآن الكريم وفهمه للحديث النبوي والتفسير والفقه. هذا عن جانب تنمية صفات المثقف العثماني فيما يتعلق بمكونات الثقافة الإسلامية. وبالطبع لا يدخل في نطاق هذه الدراسة العلوم التي كان لابد له من معرفتها، كقائد عسكرى عثماني يواجه أوروبا؛ فتعلم من لغات الأوروبيين، وتعلم فنون الحرب، وما يستتبع هذا من دراسة الرياضيات والفلك والميكانيكا[11].

أفاد السلطان الفاتح من مجالس الأدب في عصره، وهي مجالس كان يديرها هو بنفسه في قصره، ويحضرها أساطير شعراء عصره مثل أحمد باشا، وسنان باشا، ونجاتي، ممّنْ أسهموا في تطور وارتقاء الشعر العثماني والنثر العثماني. وكان الفاتح أول من رتب من بين السلاطين العثمانيين ديوانًا فيه أجمل الغزليات والقصائد الشعرية، وبالتالي فقد أصبح أول شاعر في الأسرة الحاكمة العثمانية.

ولغة الفاتح في ديوانه تعتمد على اللغة العثمانية التي أخذت تكاملها في القرن الخامس عشر الميلادي، وكان حريصًا في شعره على الجمال الخارجي للمصراع- وهو وحدة القصيدة العثمانية- وسلامته، وامتاز في شعره باستخدام المضمون والمفهوم استخدامًا ناجحًا، ويكثر في أسلوبه استخدام المحسنات اللفظية، وكان هذا من سمات الشعر العثماني في عصره. وغزلياته تفصح عن رقة روحه الكامنة في مزاجه الحاد وقت الحرب، كما تفصح في الوقت نفسه عن الجمال الكامن في تكوين الفاتح كإنسان محب، وأشعار حب الفاتح فيها تواضع عظيم ورقة تعلي قيمة الحب والمحبوب فوق كل سلطنة وعرش، وهو حب رمزي اتخذ الأخلاق الإسلامية والعفاف أساسًا.

والأدب العثماني في عهد الأصالة يتميز بالأخلاقيات العالية والعفاف، بحيث يبدو هذا واضحًا في أغلب أدب المثقفين في هذا العصر، سواء أكان ملتزمًا بالتعبير عن الحياة الاجتماعية أم المفاهيم الفكرية الفلسفية. ونقصد بأدب المثقفين هو النتاج الأدبي والفكري لهؤلاء الذين تلقوا تعليمًا منتظمًا حتى نفرق بينهم وبين وجوه الأدب الشعبي[13].

إن رؤية الفاتح- كمثقف- لنظام الحكم، الذي هو نفسه أساس من أسسه المنظرة له. كانت بالضرورة قد تشكلت من النظام التعليمي، الذي نشأ عليه في إطار مقررات التعليم العثمانية، التي اعتمدت على دراسة العلوم الإسلامية. وفي إطار تكوين المثقف العثماني عامة في عهد الأصالة. هذا المثقف ارتبط بالسلطة وبالقيادة السياسية، فقد كانت هناك رابطة تربط بين القيادة السياسية للأمة العثمانية وبين الشعب العثماني، هذه الرابطة تجعل للقيادة والشعب هدفًا مشتركًا[14] وهو إعلاء الإسلام ونشر الدعوة الإسلامية، وتحقيق مبدأ الجهاد الإسلامي، وهي معان أجاد الفاتح التعبير عنها[15].

من هنا نستطيع القول إن المصادر الأساسية لفكر المثقفين العثمانيين في عهد الأصالة تكاد تكون واحدة. وإذا جاز لنا أن نطبق هذا على المصادر الأساسية لفكر محمد بن مراد أي السلطان محمد الفاتح؛ فنجد أنها: القرآن الكريم والحديث النبوي والعلوم الإسلامية، ثم تلقين وتعليم أساتذته الخصوصيين، ويمكن أن نكتفي منهم بمثال واحد هو الشيخ آق شمس الدين، الذي عرف بأنه معلم الفاتح ومربيه، والذي ألقى على الفاتح دروسًا منظمة في مجال العلوم الإسلامية الأساسية في ذلك العصر، فهو الذي حفَّظه القرآن الكريم، ودرَّس له السُّنة النبوية والعلوم الإسلامية، واللغات الإسلامية: العربية،

والفارسية، والعثمانية. كذلك علّم الفاتح الرياضيات والفلك والتاريخ. كان الشيخ آق شمس الدين كبيرًا للمربين الذين أخذوا على عاتقهم تعليم الفاتح وإعداده منذ أن كان الفاتح– وقبل أن يُلقب بالفاتح– أميرًا على مغنيسيا؛ ليتدرب على الحكم في سن مبكرة، وكان لابد أن تؤثر مجموعة العلماء المربين – وعلى رأسهم الشيخ آق شمس الدين – في ثقافة محمد بن مراد: ثقافيًا وكذلك عسكريًا وإداريًا، ومما سجله التاريخ أن الشيخ آق شمس الدين هو الذي بث في الفاتح منذ أن كان أميرًا يتدرب على إدارة شئون الحكم بأنه هو المقصود بالحديث النبوي: «لتفتحن القسطنطينية، فلنعم الأمير أميرها، ولنعم الجيش ذلك الجيش»[16].

ومما زاد في تأثير الشيخ آق شمس الدين في تنمية ثقافة الفاتح أن الأول كان عالمًا وفقيهًا، وكانت له بحوثه في علم النبات والطب الروحي (النفسي) والطب البشري، فهو واضع تعريف الميكروب والعدوى، وكتب عن السرطان، وله كتاب مادة الحياة وكتاب الطب، كما أن له مصنفات باللغة العربية، وهي لغة العلوم في الدولة العثمانية في عصره[17].

5 - المثقف العثماني والدولة في بداية عهد الاتصال بالغرب:

كانت أولى مزايا النظام الحاكم العثماني، هو النظام الإداري: العامل الأساس في ارتقاء الدولة العثمانية من مجرد إمارة ثغر إلى دولة عظمى، وكانت إحدى نقاط هذا النظام المحكم هي ربط مجتمعات غاية في التناقض والتفوق إلى مجتمعات مرتبطة بالمركز ربطًا مُحكمًا. ومردُّ ذلك هو اهتمام الدولة باحترام العرف والتقاليد لكل منطقة من مناطق الدولة، كذلك اهتمام الدولة بالفروق بين ظروف المجتمع في كل منطقة دون ضغط، ولا تقوم الدولة بتوحيد العادات الاجتماعية لمجتمعات تبدو مناطقها أحيانًا متناقضة.

إن تأسيس العثمانيين لسلطة قوية محسوسة تصل إلى أقصى أماكن في الدولة؛ جعل الدولة تسيطر على كل أقاليمها بكادر من الموظفين قوي ومنظم. ولما كانت أجهزة الأمن تضمن السكون، وتتيح الفرصة لجمع الضرائب بانتظام، وتؤمن للمحاكم القيام بدورها

في كل مكان وتقوم الدولة بالتعداد السكاني في أوقات معينة- تعداد سكان الدولة في القرن السادس عشر على سبيل المثال- تحصي فيه عدد المنازل وعدد الأسر في كل الأحياء السكنية، وعدد الرجال في كل منزل ومقدار الضرائب عليهم، ويتم تسجيل كل هذا في دفاتر «تحرير» الأراضي والضرائب، وهي دفاتر رسمية، يتابع من خلالها- المركز- تطورات المدن وتحديد الضرائب[18].

ساعدت سلطة الدولة بهذا المفهوم، في وضع سياسة تهجير وإسكان للقبائل التركية الوافدة من آسيا الوسطى- دومًا- إلى الأناضول، وألزمت القبائل بها متخذة في ذلك التدابير التي تجعل هذه القبائل موالية للمركز، منذ بداية الهجرة إلى الأناضول. وبهذه السلطة الإدارية قضت الدولة على الإقطاع وعلى الإقطاعيين أيضًا، بحيث لم تمكنهم الدولة من معاداة المركز، ولم يدع المركز فرصة لازدهار الإقطاع وتحكمه في مصائر الناس، فلم تكن الدولة- نظامها المركزي القومي- تترك الإقطاعي وحريته في التصرف، فهو مقيد بالإحصاءات وبدفاتر تحرير الأراضي، ومقدار الضرائب المفروضة عليه وعليها، وبهذا كان «النظام العثماني» بملكية الدولة للأراضي- قد أغلق الطريق أمام تكوين مراكز قوى من شأنها تمزيق وحدة الدولة ممثلة سلطة المركز[19].

وكان نظام الضرائب والليونة العاقلة في تطوير المؤسسات الاجتماعية في البلاد المفتوحة وتحرير العثمانيين لأهالي هذه البلاد من ثقل الضرائب المفروضة عليهم من السلطات السابقة على الإدارة العثمانية، وإلغاء العثمانيين- بموجب قوانينهم الخاضعة للإسلام- للسُّخرة من هذه البلاد المفتوحة، يعني أن العثمانيين قد نقلوا هؤلاء الأهالي من نظام التقديرات الإقطاعية الجزافية، إلى نظام تقديرات ضريبية قانونية تستند إلى شرع ثابت، كان هذا في الوقت الذي كان فيه الأوروبيون يعانون من محاكم التفتيش ومن اشتعال المعارك المذهبية. في نفس هذا الوقت، كانت الدولة العثمانية تعترف لشعوبها- والنصرانية منها بالطبع- بحرية الوجدان وعدم الضغط لتغيير الدين أو المذهب، ويكفي للدلالة على ذلك أن كان عدد النصارى في الدولة العثمانية عند وفاة مؤسسها عثمان (تُوفي عام 1325م) يبلغ مليون نصرانيًا، مع أن كل مجموع التعداد السكاني في هذه الإمارة في نفس هذا الوقت ثلاثة ملايين نسمة[20].

استمر هذا الوضع حتى القرن 17، أي حتى حدثت حركة الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح (1498م)، مما أفقد الأناضول مكانته كجسر بين الشرق والغرب، مما أثر على

اقتصاديات الدولة العثمانية، وكذلك ظهور حركة الاستعمار العالمية، واكتشاف أمريكا وتدفق الذهب على أوروبا، مما جعل للوضع الاقتصادي في أوروبا «سيولة كاملة»، وفي العالم العثماني «ركود اقتصادي»، فالسعر الذي كان يراه العثمانيون كبيرًا كان الأوروبي يراه قليلًا، وبالتالي أخذ التاجر الأوروبي يشتري من السوق العثمانية ما يريد، مما دفع الأسعار إلى الزيادة وحدوث أزمة مالية رهيبة في الدولة العثمانية في القرن السادس عشر، بعد أن ظلت الأسعار مستقرة طوال قرن كامل أي من عام 1450م – 1550م على سبيل المثال. ونظرًا لزيادة الطلب؛ بدأ الانهيار يصيب الدولة العثمانية نتيجة إهمال التطبيقات الحقوقية، وكان ذلك مع حلول القرن السابع عشر، وبمعنى أوضح عندما لم تطبق الحقوق الإسلامية في الدولة بدأت الدولة في الفساد، وبدأ ظهور المشكلات الإدارية والاجتماعية والضيق المالي والتمردات ضد سلطة مركز الدولة(21).

حينها أخذ المثقفون يرون أن من واجبهم تشخيص الفساد، وتقديم ما يصلح صحة الدولة. وأخذ عدد من كُتَّاب الأخبار والمؤرخين والأدباء – منذ القرن السابع عشر – يسجلون بعض نقاط الضعف في الدولة، وتثبيت بعض مثالب الإدارة العثمانية، بل ذهب بعضهم– مثل المؤرخ العثماني نعيما وهو من مؤرخي القرن الثامن عشر الميلادي، الذي تميز بصدق النقل والقول(22) – إلى طرح إمكان إدخال إصلاحات في الدولة، وأخذ المثقف العثماني مثل كاتب جلبي(23) المستنير، وخاصة ذلك المثقف الذي اتصل بممثلي الدول الغربية في اسطانبول يدرك الحاجة إلى ضرورة إنهاض الأمة من ضعفها والدولة من انهيارها، ووجد المثقفون خاصة بعض هؤلاء القادة الإداريين أو المحيطين بصانعي القرار وأصحابه؛ الرغبة في تحسين نظام الحكم العثماني– وليس تغييره– والتحسين يعني استعادة سلطة الحكومة، وتطبيق الأحكام واحترامها، وإصلاح الأجهزة الإدارية ومكافحة إساءات السلطة(24).

وجدت الدولة نفسها في حاجة إلى تعديل الوضع القائم بعمل حركات إصلاح كبرى؛ لتستعيد قوتها، وبدأت هذه الحركات في عهدي عثمان الثاني 1618 – 1622م ومراد الرابع 1623 – 1640م، هذه الإصلاحات التي أدارها آل كوبريلي، والتي يمكن القول إنها قامت على أساس تاريخ وثقافة الدولة العثمانية؛ لإضفاء الحيوية على مؤسسات الدولة، والنتيجة لم تفلح هذه المحاولات الإصلاحية رغم أن عهد آل

كوبريلي تميز بالاستقرار الحكومي والتصحيح السياسي واستعادة هيبة الدولة؛ ذلك لأن الإصلاح لا يتجزأ، وإنما كان لابد أن يشمل النظام كله، نظام تشغيل الدولة[25].

غابت بعد ذلك صرامة الدولة وكفاءتها، وأخذت أسس هذه الدولة تهتز أكثر وأكثر، أن الإدارة المالية في الدولة التي اتسمت من قبل بدقتها أُصيبت بالإهمال. والتيمارُ أسند إلى المدنيين بعد أن كان مقصورًا على الأداء العسكري، وأخذت مرتبات الانكشارية في التوقف كما أصبحت هذه المرتبات غير منتظمة الدفع، وضعف الانضباط العسكري بين فرقة الانكشارية. وبعد أن كان الانكشاري يعرف بالعزوبية والتفرغ للعسكرية والإقامة في الثكنات، أخذ هذا في التزوج والإقامة خارج المعسكرات، ويعيش الحياة المدنية، ويعمل في التجارة ويتمرد على السلطة المركزية[26]. وعجزت الفرقة الانكشارية التي اتصفت بالإقدام، وارتبطت الفتوحات العثمانية باسمها، عجزت عن إحراز انتصارات على البنادقة– وكانوا الأضعف– يُضاف إلى ذلك ضعف تكوين السلطان رأس الحكم في الدولة، فإذا أضفنا تزعزع الاستقرار في المقاطعات، أدركنا مدى التدهور الذي أصاب الدولة[27].

بعد ومضة العهد الكوبريلي في سماء حركة إصلاح الدولة، الذي يمكن أن نسميها عهد الإصلاح الأول، جاء عهد السلطان أحمد الثالث (1703–1730) والذي سمّيَ بعهد الإصلاحات الثاني.

في هذا العهد، حدثت حركات جديدة في الفعاليات العلمية والآثار المعمارية في مختلف أرجاء الدولة، خاصة حركة الترجمة إلى اللغة العثمانية ومثالها ترجمة عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، من تصنيف بدر الدين العيني العنتابي، وكذلك ترجمة أرسطو، كما قويت في هذا العهد حركة استنساخ المخطوطات العلمية الإسلامية. في هذا العهد – عهد أحمد الثالث – بدأ العثمانيون يأخذون عن الغرب أفكارًا إصلاحية عن طريق السفراء، وأرسلت الدولة عام 1720، ذلك المثقف العثماني البارز: يكرمي سكز محمد جلبي، إلى فرنسا في سفارة أثرت تأثيرًا كبيرًا على السلطان وحاشيته وكبار رجال الدولة، وهو تأثير لم يتعد المظهر إلى الجوهر[28].

6 - نموذج المثقف العثماني المعجب بالغرب:

يكرمي سكز محمد جلبي:

يكرمي سكز محمد جلبي استطاع التأثير في أصحاب القرار في الدولة، وهو أشهر نموذج للمثقف العثماني عند بداية انفتاح الدولة العثمانية على الغرب. وقد نشأ في فرقة الانكشارية وتدرب في معسكراتها وترقى في مدارجها، وهو من هؤلاء المثقفين العثمانيين، الذين احتكوا بالغربيين، وتعرف على الشخصية الغربية. لقد كان يكرمي سكز محمد جلبي عضو الوفد السياسى العثماني، الذي وقع معاهدة قارلوقجه عام 1718م[29]. وكان بدرجة «مرخص ثان» وعُرف هذا المثقف بجهوده في ميدان الثقافة العثمانية عندما تعاون مع إبراهيم متفرقة بدءًا من عام 1724م حتى أمكن تحقيق مشروع إقامة المطبعة في الدولة العثمانية آنذاك[30].

وبعد22عامًا على معاهدة قارلوفجه أولى الهزائم العسكرية المهمة في تاريخ الدولة العثمانية، يسافر يكرمي سكز محمد جلبي بأمر أيضًا من السلطان أحمد الثالث وبدرجة سفير فوق العادة إلى باريس؛ ليتعرف - لأول مرة - على حضارة الغرب ولا سيما جوانب التميز فيها. وكتب عن سفارته هذه كتابًا اشتهر بعنوان سفارتنامه فرنسا أو سفارتنامه يكرمي سكز محمد جلبي.

«ينتقد المثقف العثماني- في نموذجه يكرمي سكز محمد جلبي- أنه بحث في الغرب، ليس على علة تقدمه، ولكن كان همه الأول البحث عن المظاهر الخارجية للمدنية الغربية، التي كانت الدولة العثمانية ترنو إلى التعرف عليها؛ بغية تعديل في مسارها المدني لتغطي جوانب الضعف الذي ران عليها». وهذا ما حدث فإن يكرمي سكز محمد جلبي، قد ركز في كتاب سفارته المذكور على وصف المظاهر الخارجية لأوضاع أوروبا الجديدة- وقتها- ولم يركز على أسس قيام النهضة في أوروبا. «إذ يصور لنا بحسه المرهف ما شاهده في فرنسا عام 1721م من انتظام المدن والشوارع، وما رآه من المدارس والمعامل والمتاحف والمراصد وأنوال السجاد وتنظيم الحدائق والغابات

وقنوات الأنهار، وما شابه ذلك من الأمور، وكان هذا السفير يعجز أحيانًا عن ستر حيرته وإعجابه عند مشاهدته أشياء تثيره»[31].

ويكفي للدلالة على تأثير هذه السفارة لدى المثقفين النخبة في الدولة، ومدى الاهتمام بالمعلومات التي جاء بها، وللدلالة على تكوين اهتمامات المثقف العثماني في مرحلة الانفتاح هذه أن ظهرت من هذه السفارة- أي كتابها- خمس طبعات: طُبع مرتان ضمن الجزء الخامس من تاريخ راشد من صفحة 330 إلى صفحة 367، وذلك عام 1740م، ثم طُبع مستقلًا عام 1866م، ثم في عام 1899م، ثم قام علي سعاوي بطبعه في باريس عام 1872م[32].

«كانت ثقافة يكرمي سكز محمد جلبي ثقافة عثمانية، تجلت في ترجمته لكتاب الشجرة الإلهية للشهرزوري بعدما يقرب من مرور 418 عامًا على وفاة مؤلفه، ويبدو أن هذه الترجمة العثمانية قد أنجزها مترجمها بإيعاز من الصدر الأعظم الشهيد علي باشا (تُوفي عام 1716م). ولم يكن اهتمامه بالترجمة فقط مع أن الترجمة كانت من سمات هذا العصر، بل إنه ألف رسالة في مظهر العصر، الذي عاشه والذي عرف باسم «لاله دوري» بمعنى عصر زهرة اللاله، وهي شقائق النعمان أو الخزامى أو الزنبقة، وذلك لغلبة زراعة زهور شقائق النعمان فيه، والتي تعتبر مظهرًا من مظاهر الترف العثماني، ورسالته بعنوان «لاله رسالة سي»[33].

7 - مظاهر الحياة الغربية في الدولة العثمانية: بداية الانفتاح على الغرب:

والواقع أن السلطان أحمد الثالث يعد من المثقفين العثمانيين، وكان بالضرورة يتوق إلى الاستقرار في مؤسسات الدولة، وقد حدث بالفعل أن ساد البلاد نوع من الاستقرار كان هو السمة الغالبة للإدارة العثمانية في عهده، وكانت في عهده شخصيات نالت إعجاب السلطان نفسه، وإعجاب النخبة المثقفة الغربية من مصادر اتخاذ القرار: الداماد إبراهيم باشا[34] الذي تولى الصدارة العظمى في هذا العهد لفترة طويلة تدل أيضًا على

الاستقرار وهي مدة اثنتي عشرة سنة وأربعة أشهر 1817 - 1730، وشيخ الإسلام عبد الله أفندي الذي تولى المشيخة الإسلامية على مدار نفس هذه الفترة[35].

ومع الاستقرار في الجهاز التنفيذي في الدولة يعني الصدارة العظمى، ظهر اهتمام الدولة بالعلاقات الدبلوماسية مع الدولة الغربية، وقد أصرت الدولة على فهم أسباب تقدم الغرب والاطلاع على أساليب الحياة فيه وإنجازاته التقنية، وخاصة إصراره على تأكيد أن الدولة العثمانية ترمي إلى الحفاظ على علاقات سلمية بالدولة الغربية. فكثفت الدولة العثمانية اتصالاتها مع ممثلي الدول الأجنبية في اسطانبول، وأوفدت مراقبين عثمانيين إلى أوروبا، علاوة على السفراء الذين أرسلتهم الدولة إلى العواصم الرئيسة في أوروبا: فيينا، وباريس، وموسكو، وبولندا. وكان أبرزهم وأكثرهم للمجتمع العثماني هو يكرمي سكز محمد جلبي، الذي أصبح بالضرورة داعية الثقافة والمدنية والتقنية الفرنسية، إلى درجة تأثير الصدر الأعظم في الدولة بكتاب سفارته إلى باريس، وقام الصدر الأعظم بدفع النخبة المثقفة العثمانية وأركان الحكومة، بالضرورة، إلى تبني أسلوب حياة جديدة، يرمز إليه تشييد القصور مثل: قصر سعد آباد، ودور السكنى الأرستقراطية على ضفاف مرمرة، وإنشاء الحدائق على نمط الحدائق الفرنسية، وتنظيم الأعياد والأفراح، وأخذ السلطان أحمد الثالث- بوصفه سلطانًا، وبوصفه مثقفًا- يدعو إلى بلاده عددًا من الفنانين الأجانب، وينظم الكثير من أشكال اللهو المسرفة، ويدعو السلطان أفراد الأوساط الحاكمة إلى أسلوب الحياة المترفة الجديدة، والذي يشهد على تغيير عميق في الأذهان. وكان الجو العام يدفع إلى اللهو وإلى المتعة واللذة والاستمتاع. أخذ الأدب العثماني في نفس هذه الفترة يتجه إلى التعبير عن حياة الترف والمجون.

وكان من مظاهر الحياة العثمانية المتأثرة بالغرب تشييد المساجد، والمدارس، والأسبلة العامة أو الخاصة بزخرفتها الباهرة[36].

وكان إنشاء مطبعة عربية الحروف في اسطانبول عام 1727م بمبادرة من سعيد أفندي بن يكرمي سكز محمد جلبي، وهو قد صاحب والده في رحلته أو سفارته المشهورة إلى باريس، فتأثر بالغ التأثر بالمطابع الفرنسية، ولدى عودته إلى اسطانبول وجد في شخص إبراهيم متفرقة- وهو من أصل مجري أسلم وتعثمن- الأخصائي

القادر على تشغيل هذه المطبعة. وقد أصدرت هذه المطبعة مؤلفات تركية عثمانية، وعربية، وفارسية. بالإضافة إلى ترجمات لكتب فرنسية وإنجليزية خاصة كتب التاريخ، والجغرافيا، والعلوم. وقد أصدرت المطبعة عشرين مجلدًا حتى عام 1745م وهو تاريخ وفاة إبراهيم متفرقة.

وهكذا يبدأ انفتاح الدولة على العالم الخارجي سوف يزداد كثافة فيما بعد من خلال استدعاء فنيين أجانب، فرنسيين بالدرجة الأولى؛ للعمل في المجال العسكري، خاصة في مجال المدفعية[37].

الاقتصاد وبداية تكوين النخبة العثمانية المتأثرة بالثقافة الغربية

الظروف الاقتصادية لتوقيع اتفاقية التجارة مع إنجلترا عام 1838

مع التطورات التقنية التي حدثت في أوروبا في القرن الخامس عشر مع نمو رأس المال وتخلص المثقف الأوروبي من ضغط الكنيسة، وظهور الذهب بكميات ضخمة، وزيادة الأسعار في أوروبا زيادة مضطردة وسريعة، واحتياجات الاقتصاد الغربي المتزايدة، وتمكن الغرب من الحصول على طرق بحرية جديدة، وتجاهل الرأسمالي الأوروبي للطرق البرية التقليدية، واهتزاز الإقطاع كنظام اقتصادي في الغرب، وأفول نجم الطرق البرية التاريخية، وبالتالي فقدان الأناضول لأهميته معبرًا تجاريًا بين الشرق والغرب، أخذت بيوت القوافل والحانات المقامة عبر الطرق البرية في الأناضول تغلق أبوابها، وبالتالي فقد فقدت القرى الواقعة على هذه الطرق، والتي تخصصت في مقابلة احتياجات القوافل؛ أهميتها وحيويتها. وعليه، فقدت بالتالي الصناعات اليدوية التي قامت في هذه القرى العديدة؛ ازدهارها. وكانت هذه الصناعات ذات حيوية اقتصادية بالغة لآلاف الأفراد، الذين عاشوا عليها وضغوط البطالة التي نجمت عن كل هذا.

ومع فقد طرق الترانزيت داخل الأناضول لقيمتها، حدثت الهزة الاقتصادية التي أصابت توازن الدولة العثمانية؛ ذلك لأن الدولة حرمت من مصدر دخل كبير، ومن حركة تجارية ضخمة، بالإضافة إلى كثرة المتعطلين، وما أحدث ذلك من مشكلات اقتصادية واجتماعية في الأناضول، وهو عصب الحياة الاقتصادية العثمانية، خاصة وأن احتياجات أوروبا من المواد الخام تزايدت؛ نتيجة لحيوية الاقتصاد الغربي.

أصبحت الدولة العثمانية أمام هذه المعادلة الاقتصادية: حيوية الاقتصاد في أوروبا أمام فقدان الاقتصاد العثماني لتطوره. وهذا الأخير أدى إلى وضع حرج اقتصادي للعثمانيين، الذين كانوا في نفس الفترة يعانون من قلة المعادن الاستراتيجية مثل الذهب والفضة، في وضع كانت الأسعار في البلاد العثمانية متدنية أمام ارتفاع الأسعار في أوروبا، وأصبح الثمن الذي يعرضه التاجر الأوروبي، وإن كان ثمنًا عاديًا في أوروبا إلا أنه كان مرتفعًا بالنسبة للعثمانيين؛ وذلك نظرًا لاحتياج بلادهم المالي. وأدى هذا بالتالي أن أصبحت الدولة العثمانية مصدرًا مهمًّا للمواد الخام في نظر أوروبا.

أدى هذا التطور- بالضرورة- أن تأخذ المواد الخام العثمانية طريقها إلى الغرب، لكن هذا التطور فتح- بالضرورة أيضًا- الطريق أمام غلاء المواد الخام في البلاد العثمانية، وفتح الطريق كذلك أمام الأزمات الاقتصادية. أدت هذه الأزمات- بجانب فقدان تجارة الترانزيت الأناضولية أهميتها- إلى ركود الصناعات اليدوية العثمانية، وأثر ذلك كله على أسعار المواد الزراعية والحيوانات، فالأسعار التي قدمها التاجر الأوروبي، قلبت النظام الاقتصادي العثماني، بعد أن أخذت المواد الخام في البلاد طريقها إلى أوروبا، رغم كل ما أخذته الدولة العثمانية من قوانين حماية اقتصادها، التي توقف تنفيذها أمام مشكلات النقد والركود الاقتصادي، واختفاء السيولة ونشاط حركة تهريب المواد الخام، وأدى هذا بالتالي إلى غلاء رهيب لم تشهده البلاد في الفترة السابقة 161 – 162م. وحدث قحط في المواد الخام، كما حدث شح في المواد الغذائية في البلاد العثمانية[38].

وفدت مجموعة من التجار الإيرانيين عام 1568م إلى بلدة كوره في قسطموني في الأناضول، واشتروا كمية كبيرة من معدن النحاس بسعر مرتفع، وأدى هذا الشراء إلى أن وجد النحاسون المحليون أنفسهم في حاجة إلى نحاس؛ ليستمروا في أعمالهم، فلم يجدوا، فاشتكوا إلى الحكومة العثمانية، فاتخذت الحكومة تدابير ضرورية أمام هذا الوضع الجديد[39].

قدم هذا المثال ضرورة وقوف الحكومة والدولة وقفة إيجابية؛ لحماية اقتصادها ونتج عن اتخاذ الدولة تدابير هذه الحماية، وكانت إنجلترا في مقدمة الدول الأوروبية التي تجد في البحث عن أسواق ومصادر للمواد الخام لصناعاتها المتطورة، وأخذت إنجلترا تشكو من أن القوانين العثمانية التي اتخذتها الدولة؛ لحماية اقتصادها، تعرقل سد

احتياجات إنجلترا من السوق العثمانية. كانت شكوى إنجلترا تتمثل في الآتي:

- إن القوانين العثمانية تمنع التاجر الأجنبي من العمل في التجارة العثمانية الداخلية، هذه القوانين لم تكن تسمح لغير التاجر العثماني القيام ببيع بضائع التجار الأجانب إلى الأهالي العثمانيين، وينطبق نفس هذا الأمر على توزيع هذه البضائع وبيعها داخليًا.

- إن القوانين العثمانية تنص على نظام «اليد الواحدة» وهو نظام يقضي بأن يكون بيع سلعة بعينها في يد تاجر بعينه، وهذا النظام يقف حائلًا أمام التاجر الأجنبي.

- إن القوانين العثمانية جعلت التصرف في العقارات بيعًا وشراءً حقًا للمواطن العثماني فقط دون غيره.

لذا، لجأت أوروبا- وخاصة إنجلترا- إلى ممارسة ضغوط مختلفة على الدولة العثمانية مستفيدة من عجزها وتداعيها وظهور عوامل انهيارها، وأدت هذه الضغوط إلى دفع الدولة إلى التوقيع على معاهدات مختلفة، واستصدار فرمانات مختلفة في سبيل دفع الدولة العثمانية إلى العجز والإفلاس، وبالتالي تحويلها إلى مستعمرة اقتصادية كبرى(٥٥).

وفي خضم انشغال الدولة العثمانية بمشكلة محمد علي باشا في مصر، دفعت إنجلترا، الدولة العثمانية- منتهزة احتياجها السياسي إليها- إلى التوقيع على اتفاقية 1838م التجارية.

وبموجب اتفاقية 1838م التجارية بين الدولة العثمانية وإنجلترا، نجحت الأخيرة في إلغاء نظام «اليد الواحدة»، وبالتالي أصبح التاجر الإنجليزي يستطيع التحرك في البلدان العثمانية بسهولة، يبيع ويشتري ويعقد الصفقات. كما نجحت إنجلترا أيضًا- بهذه الاتفاقية أن تساوي بين التاجر الإنجليزي والتاجر العثماني أمام القوانين العثمانية، ومع تصور أن التاجر الإنجليزي أكثر غنى وثراءً ومالًا من التاجر العثماني- كما سبق الحديث عن ذلك- يمكن إدراك مدى الفائدة القصوى التي كسبها التاجر الإنجليزي، وكان ذلك في 16 أغسطس 1838م.

لكن أوروبا أرادت الاستفادة المماثلة. وعلى نفس النمط، ففي نفس عام توقيع اتفاقية 1838م العثمانية- الإنجليزية، أجبر الفرنسيون الدولة العثمانية على توقيع معاهدة تجارية في شهر نوفمبر- أي بعد قرابة ثلاثة أشهر من الاتفاقية المذكورة على

توقيع اتفاقية تجارية على نفس النمط، واضطرت الدولة إلى توقيع اتفاقية مماثلة في 2 مارس 1840م مع إسبانيا، وأخرى مماثلة أيضًا في 14 مارس 1840م مع هولندا(41).

8 - خط كلخانه
وانعكاساته على الحياة الثقافية العثمانية:

كانت اتفاقية عام 1838م التجارية العثمانية الإنجليزية، هي الطريق الطبيعي للتدخل الأوروبي في الشئون العثمانية الداخلية. وبالتالي فتحت الطريق إلى التدخل الأوروبي التدريجي في شئون الحياة العثمانية من كل النواحي: اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، بل ونستطيع القول إن اتفاقية 1838م العثمانية الإنجليزية قد فتحت الطريق أمام ازدياد أهمية الأجانب في الاقتصاد العثماني، وعلى نفس القدر أيضًا ازدادت أهمية الأجانب الأوروبيين في إدارة شئون الدولة، وفتحت الباب بالتالي أمام اقتراض الدولة العثمانية من أوروبا (عام 1850م).

وكان خط كلخانه (1839م) هو النتيجة الطبيعية لاتفاقية 1838م، وكان خط كلخانه هو الطريق المؤدي إلى فرمان الإصلاحات العثماني عام 1856م.

هذان الفرمانان قد أديا إلى «التغيير» الرسمي للهوية الثقافية العثمانية، وإلى ما سمِّيَ بتجديد الدولة. وهما الأصل في حركة «تغريب» الدولة العثمانية. هذه الحركة، التي يمكن أن تسمى بشكل ما «عولمة» الدولة العثمانية- مارس الغرب كل ضغوطه على الدولة؛ لتنفذها. وهذا جعل من حركة التنظيمات العثمانية التي شكل فرمانًا 1839 و 1856 أساسها الرسمي حركة ضمان رأس المال الاستثماري الإنجليزي والأوروبي، وحركة ضمان ملكية الأوروبيين في الدولة، وضمان أمنهم داخل الحدود العثمانية.

حركة تغريب أو عولمة الدولة العثمانية، لم تأت- في رؤية اليمين واليسار التركي على السواء- بشيء، أي شيء فيه مصلحة الشعب العثماني. كما أن خط كلخانه وما أعقبه- أي فرمان الإصلاحات- قد أثرا تأثيرًا ثقافيًا ضارًا بالمجتمع العثماني؛ إذ فتح الطريق أمام الازدواجية الثقافية التي أخذت استمراريتها بين المثقفين حتى اليوم، وأعطت الفرصة للثقافة الغربية أن تتمركز في مركز الثقافة الإسلامية اسطانبول(42).

إن انحدار الخط البياني لمسيرة الدولة في القرن التاسع عشر أمام الصعود الأوروبي المتنامي، دفع المثقفين العثمانيين إلى التفكير في أن ما أخذوه عن الغرب كان مظهرًا، وأن دولتهم لم تكن في حاجة إلى المظهر، وإنما إلى معرفة مصدر الخلل في المعادلة العثمانية-الأوروبية، وأن الجوهر الذي لابد من إنقاذه هو التدني العثماني في العلوم والتقنية خاصة- كما في رؤية السلطان محمود الثاني- المجال العسكري.

قام السلطان محمود الثاني بحل فرقة الانكشارية، وفرقة السباهي، وعهد إلى مدربين أوروبيين تنظيم الجيش العثماني وفق التعليم العسكري الأوروبي، وكان لابد للسلطان محمود الثاني أن يصطدم بالانكشارية وقد حدث، وقضى عليهم، وكان نجاح السلطان محمود في هذا، دافعًا له ومشجعًا على سياسته في التحديث، فاتجه- أيضًا- إلى الشكل- وليس الجوهر- في إحداث تغييرات وانقلابات مظهرية في الدولة، فأصدر قانونًا للزي يلزم الموظفين الرسميين- وليس كل الشعب- بارتداء الملابس الأوروبية، مع لبس الطربوش[43].

وعندما تولى السلطان عبد المجيد وهو ابن السلطان محمود الثاني، قمة السلطة الإدارية في الدولة، أصبح الاتجاه غربًا هو السياسة الرسمية الثقافية والاجتماعية للدولة العثمانية. ففي عام 1839م سنة تولى السلطان عبد المجيد العرش؛ أمر بإعلان تنظيم الدولة العثمانية وفق النظم الغربية في مرسوم عُرف باسم خط كلخانه همايوني، وهو أساس حركة التنظيمات العثمانية لشئون الدولة على النسق الأوروبي[44] وقد صدر خط كلخانه هذا باللغة العثمانية ومعه ترجمة فرنسية كاملة، وهي لغة أصبحت بحكم اتجاه البلاد غربًا والفرنسية لغة الثقافة الأوروبية وقتها، أصبحت اللغة الثانية في الدولة العثمانية، واللغة الفرنسية حملت- بالضرورة الثقافة الفرنسية والأفكار، والأساليب الفرنسية إلى المثقفين العثمانيين[45].

إن دور اللغة الفرنسية في نقل الفكر الغربي والفرنسي بالذات وتأثيره المهم في تغيير مفهوم الحكم في الدولة العثمانية وتركيا؛ دور مهم يجب ملاحظته، ذلك لأن اللغة الفرنسية كانت أداة للتوسع التدريجي، وانتشار العلوم الغربية بين المثقفين العثمانيين، هذا التوسع بدأ بالعلوم الأكثر فائدة مباشرة، وهي العلوم المتصلة بالفنون العسكرية كالرياضيات بالنسبة للمدفعية أو المرتبطة بالصحة العامة كالعلوم الطبيعية، وكانت هذه

اللغة الفرنسية أداة للشباب العثمانيين، الذين أرسلوا إلى فرنسا للدراسة في معاهدها وأكاديمياتها لاكتساب العلوم والتقنيات، وكان ذلك الإرسال أو الابتعاث نتيجة للتعاون العثماني الفرنسي الإنجليزي المشترك في حرب القرم 1854 - 1856، هذا الابتعاث المنظم لم ينف دور أول إرسال لطلاب عثمانيين إلى أوروبا، وكان عام 1827م[46].

هناك سبب رئيس لتوطين الثقافة الغربية في الدولة العثمانية؛ وهو أن السلطان عبد المجيد (1839 - 1861) كان نصيرًا لتغريب في الثقافة العثمانية، واتجاه السلطان وهو رأس الحكم في البلاد، هذا الاتجاه كان- بالضرورة- مشجعًا للمثقفين العثمانيين على هجر التعليم والثقافة الإسلامية التقليدية، واندفاعهم إلى الإقبال على التعليم الأوروبي والثقافة الغربية.

أخذ التغيير يفرض نفسه على كل مناحي الحياة العثمانية الفكرية والفنية والأدبية، حتى أن كتابة التاريخ- وهو فن أثبت العثمانيون فيه مكانتهم- لم تسلم من التغيير، فهذا هو أحمد وفيق باشا (1882 - 1891) يغير في طريقة الكتابة التاريخية، فأخذ منهجًا جديدًا تمثل في تقسيم كتابه على أساس المراحل الكبرى للتاريخ العثماني[47]، لكن الذي يثير الاهتمام في الكتابة التاريخية هو مصطفى نوري (1824 - 1890) صاحب كتاب «نتايج الوقوعات» فقد أخذ منهجًا جديدًا أيضًا، فلقد تناول أحداث التاريخ العثماني على أساس إيراد الأسباب والنتائج والمشكلات الاقتصادية، وربط التاريخ العثماني بالتاريخ الإنساني العام، ولم يفته الاهتمام بالعلوم وتطورها، وتفاعل الأحداث في الدولة العثمانية بمجرى الأحداث العالمية، كما أن أسلوب نتايج الوقوعات امتاز بالسهولة والسلاسة بالمقارنة مع مثيله من التواريخ السابقة عليه، هذا بالإضافة إلى المعلومات التاريخية الغنية التي احتواها، كما أن اتخاذه أسلوب النقد- الجديد في عهده- أدى إلى إدراك مدى ما أصاب الكتابة التاريخية العثمانية من تغير؛ كان أساسه انتشار ثقافة أوروبا، وهذا ما ميز الكتابة هنا عن المنهج القديم الذي اتخذه العثمانيون من تقاليد الحوليات وبدء التواريخ العامة ببدء الخليقة[48].

إن اندفاع النخبة المثقفة العثمانية إلى اتخاذ السلطان والقصر العثماني الحاكم نموذجًا، أدى إلى سرعة تغيير العثمانيين لأسلوب حياتهم والاتجاه بسرعة إلى أسلوب الحياة الأوروبية، وبالتالي، أصبحت اللغة الفرنسية بالنسبة للكثيرين من المثقفين لغتهم الثانية بعد أن كانت اللغة

العربية هي لغة المثقف العثماني الثانية، وأصبح النموذج الأدبي الفرنسي هو المثال أمام النخبة العثمانية المثقفة بعد أن كان الأدب الفارسي، وأخذت ترجمات المؤلفات الفرنسية تتكاثر، كما وصل هذا التأثر بالغرب في عهد التنظيمات بدءًا من حكم السلطان عبد المجيد بشكل واضح، إلى اختيار الطبقات العُليا من المجتمع- والمثقف العثماني بالطبع أساس في هذا المجتمع- إلى اختيار الثياب وتأسيس الدور والقصور على النمط الأوروبي، وكذلك الزخرفة والعمارة وتنسيق الحدائق على نمط أوروبي صرف.

لم يتوقف التأثر بالغرب على الشكل الخارجي للمجتمع فقط بل تعداه- وهذا هو الأهم في عملية تبيان موقف المثقفين من أسلوب الحكم- إلى تأثر النخبة العثمانية بأفكار الثورة الفرنسية، وتأثير نابليون ومفهوم الملكية الدستورية، ومفهوم الحرية بالمعنى الغربي، وكان لكل هذا دوره في البناء الجديد للمثقف العثماني، الذي استطاع بهذا التأثر قلب مفاهيم الحكم في دولته.

ليس معنى هذا إن لم يكن هناك تيار الأصالة والتراث الإسلامي وأنصاره والذين دافعوا عنه أمام هذا التيار التغريبي الواضح الدلالة على التغيير، وهو تغيير دعمه السلطان ودعمه القصر ورجال الدولة، الذين وقعوا تحت الضغط السياسي والاقتصادي الأوروبي، إن تيار الأصالة والتراث الثقافي الإسلامي كان له علماؤه، وكان له استجابة قوية من قطاعات الأمة المختلفة، لكن على سعة مساحة المؤيدين، لم يكن له نفوذ وسلطة النخبة العثمانية المثقفة ثقافة غربية في أوساط الحكم.

9 - تأثير الغربيين المباشر في تكوين المثقف العثماني الثوري:

في عام 1831م، صدرت أول جريدة عثمانية رسمية، وكان هذا في حد ذاته علامة فاصلة في تاريخ الفكر العثماني، إلا أن عام 1840م كان له مكانة مختلفة في تكوين المثقف العثماني الجديد، ذلك لقيام «وليم تشرشل» بإصدار أول جريدة غير رسمية في الدولة العثمانية، وكان ذلك في اسطانبول، وهي جريدة «حوادث».

كان ذلك أيضًا في نفس العام الذي تأسست فيه مؤسسات البريد الأجنبي في البلاد، وعن طريق هذه أرسيت دعائم جديدة في بناء المثقف الثوري العثماني. إذ وجدت نشريات النخبة المستغربة طريقها من المهجر- الذي نفي فيه أو ارتضاه الثوريون العثمانيون ضد السلطة؛ مقرًا لهم- إلى اسطانبول والأناضول، وكان لرواد حركة التنوير الغربي أثرهم البالغ في هذا الأمر، وفي مقدمتهم إبراهيم شناسي (1826 – 1871م) الذي أقام في فرنسا ست سنوات متصلة من 1849 إلى 1855م، وتميز بقوة التأثير الثقافي الفرنسي عليه، وتحمس للحداثة الفرنسية بل ولكل جديد فرنسي. ومن المعروف أن الاندفاع إلى التحديث كان سمة من سمات عهد السلطان عبد العزيز (1861 – 1876)(49).

كما كانت التحركات الدبلوماسية التي قام بها السلطان عبد العزيز في أوروبا وزيارته لفرنسا، وإجرائه مباحثات مع نابليون الثالث ظاهرة جديدة، ولم يكتفِ السلطان بزيارته لباريس فقط؛ بل زار في نفس جولته الأوروبية لندن وبرلين وفيينا. كانت هذه التنقلات الدبلوماسية التي قام بها رأس الدولة العثمانية حدثًا جديدًا على القصر السلطاني العثماني، الذي كان يعتبر جلوس السلطان في العاصمة للاهتمام بأمر المسلمين؛ أفضل من الخروج منها حتى إلى الحج ماعدا الجهاد. لقد أسهمت التنقلات التي قام بها السلطان عبد العزيز في أوروبا في تحريك الأذهان، وكانت بمثابة إشارة صيحة إلى الاتجاه بقوة إلى الغرب. ومن خلال هذه الزيارات الأوروبية، أسهم السلطان- دون أن يدري- في ازدياد نفوذ طبقة المثقفين العثمانيين، الذين رجحوا كفة أوروبا والغرب عن كفة الأصالة والتراث، وأدت زيارات السلطان عبد العزيز إلى أوروبا إلى تقوية أواصر العلاقات بين المثقفين العثمانيين والمثقفين الغربيين من ذوي النفوذ. لقد كان يربط بين الفئتين من المثقفين: العثمانيين والأوروبيين هدف واحد مشترك، وهو تغريب الدولة العثمانية وسيطرة الفكر الأوروبي على مقدرات البلاد العثمانية. وبذلك نال المثقف الثوري العثماني دعمًا أوروبيًا، كان له أثره في تغيير حالة البلاد فيما بعد(50).

10 - أثر التنظيمات

في الثقافة العثمانية الجديدة (المستغربة):

إن النقلة الثقافية التي أحدثتها حركة التنظيمات العثمانية تعادل في أهميتها النقلة السياسية، فالتنظيمات قد فتحت الطريق إلى إقامة نظام تعليمي معادل ومغاير لنظام المدرسة العثمانية القديم، أتت التنظيمات بنظام تعليمي عام؛ حيث يصبح المدرسون موظفين. تعليم أولي مخصص من حيث المبدأ للأطفال اعتبارًا من السادسة من العمر، ومدارس ثانوية أعلى، ثم كليات وهو نظام الغرب التعليمي[51].

وقد أنشئ نظام الليسيه الأول في غالاطه سراي عام 1868م، والتدريس فيه كان باللغة الفرنسية، وأصبح بؤرة؛ لتفريخ مثقفين وموظفين، وسرعان ما جرى التصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبية فرنسية في غالبيتها تديرها رهبانيات كاثوليكية، وكانت تجد إقبالًا من الأقليات العرقية في الدولة العثمانية، وتجد إقبالًا من الأتراك أيضًا[52].

وقد أصبح للبنات- لأول مرة- الحصول على تعليم حديث، حيث افتتحت المدرسة الرشدية للبنات عام 1858، ومدرسة المعلمات (دار المعلمات) التي خرجت أول دفعة لها عام 1873 ومدرسة المولدات 1842م[53].

حدثت ازدواجية في التعليم: فالتعليم النمطي كان القاعدة بالنسبة إلى المسلمين، لكن المدارس الجديدة قدمت تعليمًا أوروبيًّا، اندفعت إليه الطبقات المثقفة العثمانية لتعليم أولادها.

روبرت كوليج واختراق التعليم العثماني الأصلي:

دخلت الولايات المتحدة الأمريكية مجال التنافس أمام البعثات الأوروبية لخدمة الثقافة الغربية وخدمة المؤسسات السياسية الأمريكية والغربية وأيضًا الأهداف التنصيرية؛ فأنشأت كلية روبرت الأمريكية (روبرت كوليج) عام 1863م، وكان ينفق عليها هرستيفر رين لندر روبرت، وهو تاجر من نيويورك ينتمي إلى عائلة روتشيلد، وأنفق على هذه الكلية حتى مات عام 1878م وأوصى بخُمس ثروته لها، ثم استمرت بتمويل وتدعيم أفراد ومؤسسات ودول مختلفة، ولكي تضمن هذه الكلية تدعيم

الولايات المتحدة الأمريكية؛ أسست في نيويورك عام 1864م مجلس إدارة، وهدفت إلى ضم تخصصات علمية مختلفة على مدى زمني مرسوم وطويل، وقد أُنشئ تخصص الهندسة فيها 1912م. وكانت هذه الكلية الأمريكية رائدة في مجال إقامة المؤتمرات الخاصة باتحاد الطلاب المسيحيّ العالمي، وكان يبحث فيها أوضاع التعليم المسيحي في العالم الإسلامي، وكيفية تطوير الجامعات الإسلامية؛ لتتماشى مع متطلبات العصر الأوروبية. وكانت الهيئة المشرفة على الكلية في البداية تتكون من القنصل الأمريكي والقنصل البريطاني في اسطانبول وكبار رجال الأقليات المسيحية في الدولة العثمانية، وكان أول مدير لها ج. هاملين، وهو راهب منصر تفرغ؛ لإدارتها[54].

وكان تأثير الثقافة الأمريكية في الدولة العثمانية قد بدأ في الاتساع، وتخرج في هذه الكلية عام 1891 سبع فتيات، وفي هذه الكلية تخرجت صاحبة أشهر اسم نسائي تحت تأثير الثقافة الأمريكية، وأثر بالتالي في الثقافة العثمانية التركية، وهي خالدة أديب (1844 – 1964) التي تخرجت في كلية البنات في حي اسكندار في اسطانبول.

كان هدف روبرت كوليج مثلها في ذلك مثل المدارس الأمريكية التي أُنشئت في الدولة العثمانية هو: إيقاظ الفكر القومي بين شعوب الدولة، ومساعدة الأجانب أو المتأثرين بالثقافات الأجنبية في الحصول على النفوذ في الدولة العثمانية اقتصاديًا واجتماعيًا وإيجاد مثقف عثماني يتحمس للفكر الغربي وللولايات المتحدة الأمريكية، وهذا أثر فيما بعد – وبالذات – قبيل حرب الاستقلال إذ نادت جمهرة من المثقفين بطلب الحماية الأمريكية، وفي مقدمتهم خالدة أديب[55].

ومن أوائل المعلمين العثمانيين الأتراك فيهذه الكلية الشاعر توفيق فكرت (1870 – 1915)، وتوفيق فكرت شخصية أثرت في اتجاهات المثقف العثماني نحو التغريب، وتعود أهميته في الثقافة العثمانية عندما قام أحمد إحسان عام 1891م بإنشاء مجلة «ثروت فنون»؛ بهدف نشر الثقافة الغربية في البلاد، أو فلنقل التوسع في نشرها. وفي عام 1896 وبناءً على توصية من رجائي زاده اكرم 1846 – 1914م – وهو الذي تصدى للثقافة الأصلية، وكان الملهم الفكري لكل من أحمد إحسان وتوفيق فكرت، يصبح وفيق فكرت رئيسًا لتحرير هذه المجلة، فيجعل منها مجلة أدبية وفنية؛ لنشر تيارات الفكر الغربي وأنواعه الأدبية.

تأثر كُتّاب وشعراء مجلة ثروت فنون بالنزعة الرومانسية، وبالعداء لنظام الحكم

العثماني، ومالوا إلى محاكاة الأجناس الأدبية الفرنسية، ودعوا إلى مبدأ «الفن للفن»، ووصل الأمر بهم إلى معاداة الدين[56].

قدرة المثقف على تغيير مسار الحكم:

1 - تحكم المثقفين العثمانيين في نظام الحكم:

اهتم المثقفون العثمانيون المطلعون على الغرب بفكرة الحرية، فاجتمع في أحد أيام الآحاد من شهر يونيو 1865 مجموعة من المثقفين العثمانيين؛ ليكونوا جمعية سرية في اسطانبول أطلق عليها اسم مجموعة العثمانيين الجدد؛ بهدف نشر الوعي بالحرية عن طريق النشر لإحداث تغيير في مسار الحكم في الدولة. كان من بينهم نامق كمال وضيا باشا وعلي سعاوي ونوري بك ومحمد بك، ورشاد بك وآكاه أفندي الصحفي، وشناسي وصبحي باشا زادة آية الله بك، وأخذوا يتحدثون عن ضرورة الإدارة الديمقراطية وكيفية تحقيقها، وكان معهم كتب عن جمعية الكاربوناري الإيطالية والجمعية السرية البولندية، ووضع آية الله بك لائحة هذه الجمعية[57].

وفي 12 مايو 1876م اضطر السلطان عبد العزيز إلى إقالة شيخ الإسلام والصدر الأعظم وتشكيل حكومة جديدة برئاسة رشدي باشا ضمت شخصيتين من الشخصيات العثمانية المثقفة لعبتا دورًا مهمًّا- فيما بعد- في حركة التغيير الإداري في الدولة العثمانية هما: مدحت باشا (1822 – 1884) وحسين عوني باشا (1820 – 1876) الذي أسندت إليه وزارة الحربية، وتوترت العلاقات بين السلطان- رأس الحكم- وبين هذه الوزارة، وكان السبب في قيام السلطان عبد العزيز- مكرهًا- بتغيير الوزارة، هو تأثير جمعية «العثمانيون الجدد» التي ضمت مجموعة من المثقفين العثمانيين الثوريين في المجتمع العثماني، فقامت مظاهرات الطلبة، ونادوا بعزل صدر أعظم هو نديم باشا، وعزل الشيخ إسلام وهو حسن فهمي أفندي[58].

ويبدو أن حسين عوني باشا قد راودته فكرة خلع سلطانه عبد العزيز وتردد مدحت باشا؛ لأنه يأمل في أن يتمكن من استصدار دستور من السلطان عبد العزيز. ولما أدرك

استحالة ذلك انضم إلى حسين عوني باشا وباقي الوزراء. وفي مايو 1876 تحرك الجيش بأمر من حسين عوني باشا لتطويق قصر دوله باغجه؛ حيث يقيم السلطان بينما تحول البحرية دون اتصال القصر بالخارج.

وفي نفس اليوم، نصبت جماعة العثمانيين الجدد المتمثلة في هذه الوزارة الأمير مراد- وهو ابن السلطان عبد المجيد- سلطانًا على البلاد، وبذلك أنهى المثقفون العثمانيون عهد السلطان عبد العزيز صاحب أكثر عهود الانفتاح العثماني على الغرب(٥٤).

2 - قدرة المثقفين العثمانيين على تنصيب السلطان رأس الدولة، بشروط:

استطاع المثقفون العثمانيون الذين في السلطة من عزل سلطان وتولية سلطان آخر بهدف فكري لأول مرة في التاريخ العثماني، عزلوا- سواء بقتل أو بانتحار- السلطان عبد العزيز وولوا دستوريًا السلطان مراد مكانه، وبذلك استطاع المثقف العثماني أن يغير رأس جهاز الحكم.

كان السلطان مراد مثقفًا منفتحًا على الأفكار الليبرالية، على صلة بسياسيي أوروبا وبالفكر الأوروبي، وبالتالي فيمكن أن يوصف بالعاهل المثالي لعهد التنظيمات، كما وصفه مانتران، إلا أن مراد الخامس هذا تعرض حتى قبل ارتقائه العرش لنوبات عصبية زائدة عن الحد الطبيعي. وقد استولى المرض على وعيه تمامًا عقب إلقاء المسئوليات الجديدة التي كان- كسلطان- عليه تحملها، وسارع الوزراء المثقفون في 31 أغسطس 1876 مرة أخرى إلى السيطرة على توجيه الحكم بخلع السلطان مراد، وتعيين الأمير عبد الحميد محله وهو آخر إخوة مراد، وتولى العرش باسم السلطان عبد الحميد الثاني، وحكم ثلاثًا وثلاثين سنة بعد تنصيبه في أول سبتمبر عام 1876م(٥٥).

3 - قضية الدستور بين المثقف (العثماني) والحاكم (السلطان):

عند تولي السلطان عبد الحميد كان الوضع في البلقان العثماني يعني الولايات العثمانية في أوروبا أو الولايات الأوروبية في الدولة العثمانية غير مستقر: حركات التمرد تتواصل في بلغاريا وفي البوسنة والهرسك. والصرب، والجبل الأسود يدخلان الحرب؛ لمساندة التمرد ضد الدولة. وفي 26 مايو (1876) يعلن ميلان- أمير الصرب- الحرب ضد الدولة العثمانية بتشجيع من الروس، بعد أن طالب الباب العالي تنصيبه حاكمًا على البوسنة ويضم الهرسك إلى الجبل الأسود، ورفضت الدولة طلبه وتطالب النمسا الدولة العثمانية بحق الوصاية على الصرب، وتأخذ في التوسع إقليميًا في البوسنة والهرسك، وتقوم روسيا أيضًا بالمطالبة بحقها في حماية البلغار، وتعد العدة للاستيلاء؛ على شرق الأناضول، ويقوم ضابط روسي كبير هو تشير نايف بتكوين فرقة متطوعين روس؛ ليحارب في صفوف الصرب ضد الدولة العثمانية، لكن انتصار القوات العثمانية بقيادة عثمان باشا (1832 - 1900م) في أواخر أغسطس 1876م على القوات الصربية يدفع الأوروبيين والبلقانيين إلى إعادة النظر في الموقف. ومع هذا التفوق العثماني تقرر الدول الأوروبية الضغط على الدولة العثمانية بكل ثقلها. وبعد بضعة أسابيع من تولي السلطان عبد الحميد العرش، يوجه سفير روسيا في اسطانبول (الكونت اغنايف) إنذارًا مقتضبًا إلى الباب العالي في 31 أكتوبر 1876 باسم روسيا، يقول فيه: إذا لم توقع الدولة العثمانية في الساعات الثماني والأربعين القادمة هدنة مع الصرب والجبل الأسود «فإن روسيا سوف تخلص من ذلك، إلى النتائج التي تفرض نفسها». ويستسلم الباب العالي للإنذار، ويبدأ تسريح القوات العثمانية المشاركة في حملة البلقان، ولا تكتفي الدول الأوروبية بذلك بل تتمادى وتطلب عقد مؤتمر دولي على وجه السرعة، ومع طلبها هذا «تهديد بالحرب» ويعلن دزوائيلي: «أن إنجلترا لا تخشى الحرب، وهي قادرة على القتال لمدة عشرين سنة- إذا لزم الأمر- وسوف يتم إرسال الأسطول البريطاني إلى الدردنيل»[41].

يبدأ المؤتمر الذي رضخت الدولة وعقدته؛ تنفيذًا لرغبة أوروبا، وكان افتتاحه في اسطانبول في 23 ديسمبر 1876م، ويجتمع تحت رئاسة صفوت باشا، أحد المثقفين العثمانيين الكبار والوزير في الشئون الخارجية العثمانية، ويحضره مندوبون لكل من روسيا وفرنسا والنمسا وألمانيا وإيطاليا.

ويتحالف المثقفون العثمانيون المهيمنون على السلطة التنفيذية في الدولة مع السلطان في ضرورة وقف جماح أوروبا وأطماعها في الدولة، ذلك لأن الباب العالي كان مدركًا أن أوروبا سوف تطلب منه استقلال البوسنة والهرسك، وسوف تطلب أيضًا تكوين بلغاريا الكبرى تحت النفوذ الروسي، ولابد أن يؤدي كل هذا إلى خسائر إقليمية واختزال للمواد، ويقوم أبرز مثقف عثماني سياسي في تلك الفترة وهو مدحت باشا- الصدر الأعظم «والتعبير لمانتران» في وجه أوروبا بمتراس «إعلان الدستور».

في اللحظة التي يبدأ فيها هذا المؤتمر الدولي، يعلن صفوت باشا في كلمة الافتتاح في 23 ديسمبر 1876م أن المؤتمر لم يعد له مبررٌ؛ بعد أن منح السلطان شعبه نظام حكم جديد مماثلٍ تمامًا لنظام حكم الشعوب الغربية الأوروبية، يحترم الحريات الفردية، وينص على المساواة في الحقوق والواجبات، وحرية تولي جميع الوظائف العامة والقضاء على كل أشكال التعسف. وبذلك أبطل صفوت باشا بتصريحه هذا حججَ الدول الأوروبية المتجمعة، تلك الحجج التي تتخذها وسيلة للتدخل في شئون الدولة العثمانية[62]. بما في ذلك اتخاذ أوروبا هذه الحجج؛ لإجبار الدولة على التنازل على أرض للبوسنة والجبل الأسود؛ لأن الدستور ينص على وحدة أراضي البلاد، وكانت أوروبا تريد منح امتيازات خاصة للمسيحيين؛ لأن الدستور يعلن مساواة جميع الرعايا العثمانيين، وينص على وجود نظام قضائي مدني ينطبق على جميع عناصر السكان، وبالتالي فلا حجة للدول الأوروبية في مطالبة الدولة بإنشاء محاكم خاصة لغير المسلمين، والدستور لا يسمح لهيئة أجنبية في إنشاء هيئة دولية للتحقق في تطبيق الإصلاحات.

جاء الدستور تتويجًا لجهود المثقفين العثمانيين على مدى نحو أربعين سنة في زرع الثقافة الغربية في البلاد، والعمل على أن تزيح الثقافة الأصلية العثمانية، تتويجًا لجهود الصفوة العثمانية المثقفة في «الاتجاه نحو الغرب».

وعلى الرغم من أنه تم على غير رغبة أكثرية الشعب العثماني وهم الأتراك المسلمون، الذين رأوا في الدستور أنه يحقق للأقليات مكاسب تنتهي بهم إلى الاستقلال عن الدولة، وكان العلماء أيضًا ضد الدستور بشكله التوليفي الغربي والذي هو عليه، وكانوا يؤيدون أيضًا الرأي العام العثماني في عدم فائدة الدستور للبلاد[64].

في 19 أبريل 1877م، تعلن روسيا الحرب على الدولة العثمانية، وتصل جيوشها

إلى اسطانبول وإلى المضائق في جهتها الغربية، ويحقق الروس انتصارات على الجبهة الشرقية بعد انتصار القادة العثمانيين في البلقان، وتعرض بريطانيا مؤازرة الدولة العثمانية؛ بأن يقف الأسطول البريطاني؛ لحماية اسطانبول من الروس، وتدور حول ذلك مناقشات في مجلس المبعوثان حول هذه الكارثة، وتحتدم الخلافات فيه حتى أن السلطان عبد الحميد وجد نفسه يتخذ قراره بحل مجلس المبعوثان، وبالتالي تعطيل الدستور، وتنتهي هذه الفترة الدستورية الأولى في 14 فبراير 1878 بعد أن دامت أقل من عام[45].

4 – رؤية مانتران المؤرخ الغربي لنتيجة تأثير المثقف العثماني في تغير مسار الدولة:

في عام 1839م، وهو عام انخراط الدولة العثمانية في طريق التنظيمات، وهي حركة تنظيم شئون الحكم العثماني على الطراز الأوروبي بدلًا من النمط العثماني الأصيل، وحتى عام 1878 وهو تاريخ فسخ المجلس النيابي العثماني «المبعوثان» تمضي أربعون سنة، وهي فترة من الانطلاق الاقتصادي، والاهتمام الثقافي المستغرب، «وعلمنة وتحديث المؤسسات» وبعام 1878 يجد المراقب الأوروبي للشأن العثماني نفسه حزينًا على فترة سيادة المثقف العثماني الليبرالي المتجه غربيًا[46].

إن السلطان الجديد عبد الحميد الثاني أغلق مجلس المبعوثان، جعل من 1878م عام فسخ المجلس علامة فارقة؛ أن السلطان عبد الحميد يتردد في العاصمة اسطانبول على أوساط جد متباينة، ويتصل بالأجانب، ويتعلم شيئًا من الفرنسية، هذا قبل سلطته، أما بعدها فإنه يحوز ثروة ملحوظة، ويترك أمر إدارتها واستثمارها لأحد الأرمن المسيحيين هو «هاجوب زفيري» وهو صراف من حي غالاطة بإسطانبول، يحيا السلطان الجديد في القصر حياة تتميز ببساطة واعتدال غير عاديين، جد ملائمة لأن تكفل له تعاطف السكان، الذين صدمهم ترف رجال التنظيمات وأساليب حياتهم المستمدة من أساليب الحياة الغربية، ويفضل السلطان عبد الحميد الثاني الجاذبية شبه الريفية لأجنحة قصر يلدز على أبهة قصر دولمه بأغجه الأوروبي الطراز الذي كان يحيا فيه والده السلطان عبد المجيد[47].

أما موقف السلطان عبد الحميد من المثقفين العثمانيين ثقافة أوروبية من أصحاب السلطة السياسية أو الفكرية والأدبية، فإنه– أي السلطان– اجتهد في إضعاف نفوذهم، فأصابهم إصابة بالغة عندما تصدى للطموحات القومية لسكان بعض أقاليم الدولة، وهنا ينبغي القول إن السلطان كان منفتحًا على المستجدات، راغبًا في تطوير التعليم؛ أملًا في ظهور مثقف عثماني جديد لا ينحاز للغرب[48].

5 - المثقف العثماني وتغيير أيديولوجية الحكم:

في فبراير 1902م، اجتمع في باريس خمسون من المثقفين العثمانيين المعارضين لسياسة السلطان عبد الحميد في مؤتمر عرف بالمؤتمر الأول لجماعة تركيا الفتاة، وأكدوا أن أهدافهم إعادة العمل بدستور 1876. أن حركة تركيا الفتاة قد ولدت عام 1889م عام الذكرى المئوية للثورة الفرنسية، وقام عدد من طلاب مدرسة الطب العسكري في اسطانبول بتكوين جماعة سرية معارضة لنظام الدولة سمّوها لجنة الاتحاد العثماني، وانتشرت دعوة هذه المجموعة بين طلاب المدارس العُليا والمدارس العسكرية، وأصبح لها خلايا في القوات المسلحة العثمانية. وفي عام 1859م، يظهر في هذه الحركة اسم مثقف عثماني هو أحمد رضا بك (1859 –1930م). وكانت فلسفة «أوجست كونت» قد جذبته إليها، وأصبح أثناء هربه إلى باريس وإقامته بها شخصية مألوفة في دوائر الفلسفة الوضعية في باريس، كما أسهم بالكتابة في مجلة الغرب التي كان ينشرها الوضعيون الفرنسيون، وهو نفسه أصدر صحيفة «مشورت» التي كان يصدرها من باريس ويرأس تحريرها، وعرض فيها أهداف جماعة تركيا الفتاة عرضًا كاملًا تحت عنوان «منهجنا» في عدد مشورت في 3 / 12 / 1895م. والواقع أن أحمد رضا نفسه كان هو واضع هذا المنهاج[69].

وكان أحمد رضا أشهر المثقفين العثمانيين المعارضين في أوروبا، والذي جمعهم مسمى تركيا الفتاة، كان واضحًا في ميله تجاه الغرب والثقافة الغربية، وكان والده أيضًا محبًا للغرب وللإنجليز بالذات حتى أنه لُقب بلقب «إنجليز علي بك» ووالدة أحمد رضا نمساوية، كان غربي الثقافة والاتجاه، وإن لم ينضم إلى الماسونية التي احتوت بأفكارها أعضاء تركيا الفتاة[70].

نادى المثقفون العثمانيون في الخارج- أي خارج حدود الدولة العثمانية، وبالتحديد في أوروبا إلى عقد مؤتمر في باريس عام 1902- مع أن إنجلترا كانت تتيح للمثقفين العثمانيين المعارضين حرية الحركة واستخدام أسباب المعارضة من صحافة واجتماعات وخطب- لكن قصد المثقفون العثمانيون- وهم مدنيون- أرادوا جر الجيش العثماني إلى تغيير سياسي أو بمعنى أوضح تغيير أيديولوجية الحكم في دولتهم؛ لذلك أصدر أحمد رضا بك كتيبًا بعنوان: الواجب والمسئولية والجندي. وأخذ أحمد رضا بك في كُتيّبه هذا يدعو الجيش إلى الالتحاق بحركة تركيا الفتاة.

ودعا أحمد رضا بحلول الضباط العثمانيين محل حركة تركيا الفتاة المدنية والمعارضة من الخارج، وفي ذلك سبيل اتفق أحمد رضا بك مع الأمير صلاح الدين على إعداد الثورة المسلحة فاتفقا مع المشير رجب باشا- وهو ألباني الأصل كان قائدًا للقوات العثمانية في ولاية طرابلس الغرب العثمانية- على أن ينقل قسمًا من جيشه إلى سالونيك، بحيث يستطيع السيطرة على جناق قلعة (الدردنيل) ظنًّا أن هذه الحركة بداية الثورة ستلفت نظر أوروبا؛ فتضغط على السلطان فيضطر إلى الموافقة على ما يُفرض عليه من شروط، ولما لم تحدث هذه الخطة فقد أرجأت الجماعة فكرة الثورة المسلحة إلى عام 1907م، حين اتفق أعضاء تركيا الفتاة على توحيد جهودهم في منظمة واحدة. وفي المؤتمر الثاني للجماعة في باريس من نفس العام (1907م) حين تأكدت فكرة ضرورة القيام بانقلاب عسكرى يقوم به الضباط العثمانيون من المثقفين الثوريين، واستجاب نيازي بك وتمرد مع أنصاره، وشكلت حركة نيازي بك ذلك الضابط العثماني المثقف، بداية التحرك العسكري لتركيا الفتاة[71].

وقد لعبت العلاقة بين المثقفين العثمانيين والمحافل الماسونية دورًا مهمًّا في مساعدة المثقف على تغيير أيديولوجية الحكم؛ فقد وجد الثوريون العثمانيون في المحافل الماسونية في مدينة سالونيك بالذات- وهي إحدى مدن الدولة العثمانية، وقتها- القناة الطبيعية بتعبير ماتران- لترويج أيديولوجية حركة تركيا الفتاة، وسالونيك هي المدينة التي اتخذها أعضاء تركيا الفتاة والاتحاد والترقي، بالضرورة- مسرحًا لعملياتهم؛ لكي يكونوا في حماية يهودها. وتعداد سالونيك في ذلك الوقت كان 140000 نسمة، منهم 80000 نسمة من اليهود الأسبان، و20000 من يهود الدونمة، وكان كثير منهم يحمل الجنسية الإيطالية، وأبرز مثقف عثماني يهودى فيها هو «عمانويل قرة صو»، الماسوني الذي أصبح عام 1908م عضو البرلمان العثماني عن مدينة سالونيك في مجلس المبعوثان، وأقام محفلًا ماسونيًا، وكان على اتصال بالماسونية الإيطالية، وكان يعمل على تجنيد وضم أعضاء جماعة تركيا الفتاة المثقفين ضباطًا ومدنيين إلى الماسونية؛ بهدف ممارسة نفوذ يهودي ملموس على الحكم في الدولة العثمانية في حالة تغييره من إسلامي بعد إسقاط السلطان إلى علماني إذا ما انتصرت جماعة تركيا الفتاة واستولت على الحكم، وهو الذي حدث بالفعل، وكان بعض أعضاء الجماعة مثل طلعت بك ومدحت شكري منتسبين بالفعل إلى الماسونية، كما كانت اللجنة العثمانية التي تأسست

في أغسطس 1906م تحت رئاسة طلعت بك، على اتصال بالبرجوازية اليهودية[٧٢].

اضطر السلطان في 22 يوليو 1908 إلى إصدار إرادة سلطانية تقر العمل بدستور 1876، بعد أن قررت لجنة الاتحاد والترقي في سالونيك التحرك ضده، وأعلن السلطان إجراء الانتخابات وعقد مجلس المبعوثان بعد ثلاثين سنة من فسخه. وبذلك تحققت إرادة العثمانيين الثوريين في تكوين دولة على النمط الغربي في التشريع.

بعد إعلان السلطان، قرر محمود شوكت باشا التحرك العسكري على رأس جيش الحركة ليحاصر اسطانبول، ويعلن الأحكام العرفية، وينشئ محاكم استثنائية[٧٣]. وفي 27 أبريل 1909م صعد الغازي أحمد مختار باشا- وهو من كبار المثقفين العسكريين العثمانيين في عصره- إلى منصة مجلس المبعوثان بشطريه النواب والشيوخ، واقترح خلع السلطان عبد الحميد رأس السلطة الحاكمة، فوافق المجلس، وكتب المالي حمدي يظير- وهو أحد المفسرين المشهورين من المثقفين العثمانيين- مسودة فتوى خلع السلطان، ورفض حاجي نوري أفندي- وهو أمين الفتوى - التوقيع على الفتوى؛ بحجة أن ما حوته الفتوى من أسباب خلع السلطان غير صحيحة، ولا يمكن أن يخضع النصوص الدينية لأهداف سياسية، فوقعها بدلًا منه مصطفى عاصم أفندي ثم اعتمدها شيخ الإسلام محمد ضيا أفندي، وأبلغ السلطان بالقرار عن طريق وفد من المثقفين وأصحاب النفوذ والمناصب في الدولة، وعلى رأسهم المثقف العثماني والسياسي البارز والماسوني صاحب النفوذ، واليهودي العرق عمانويل قره صو، وكذلك كان الوفد يضم آرام أفندي، وهو مثقف عثماني أرمني العرق، مسيحي الديانة عضو مجلس الأعيان[٧٤]، وبذلك تمكن المثقف العثماني ذو التوجه الغربي وهو صاحب السلطة والنفوذ من تغيير مسار الحكم، بتغيير السلطان نفسه، وعبد الحميد بالذات صاحب الأيديولوجية الثابتة وهي الإسلامية، وتمكن المثقفون من استبداله بالسلطان محمد رشاد- الواقع تحت سيطرة الاتحاديين- وبذلك تمكنوا من تغيير مسار الحكم، وما استتبع ذلك من تحويل أيديولوجية السلطة والحكم معًا، فيما سيعقب ذلك من أحداث، حتى قيام الجمهورية التركية.

6 - الأسس الفكرية للاتحاد والترقي:

لم تكن ثورة تركيا الفتاة (1908 – 1909م) هي التي أبرزت المثقفين العثمانيين، ولكن يمكن القول إن المثقف العثماني هو الذي أوجد ثورة تركيا الفتاة[75]. ومجموعة الانقلاب كانوا الامتداد الطبيعي والتاريخي لتمرد المثقف العثماني على ثقافته الأصلية، واتجاهه للأخذ بثقافة أخرى هي الثقافة الأوروبية.

بعد الانقلاب، تدفق على اسطانبول هؤلاء المثقفون العثمانيون، الذين عاشوا التمهيد للثورة من الخارج من أوروبا، والقاهرة، والقوقاز، والبلقان. كما وفد على العاصمة العثمانية التي عاشت انتصار ثورة المثقف العثماني، اتجاهات فكرية مختلفة، أرادت الإفادة من الثورة وإفادة الثورة. وتتابع انتشار الفكر مع تطور أحداث هذه الثورة، وصل إلى اسطانبول مجموعة من المثقفين الأتراك في روسيا؛ تحمسًا منهم للفكر القومي التركي الشامل والطورانية، كما وفد مَنْ تحمس للفكر الاشتراكي الديمقراطي متمثلًا في ألكسندرا إسرائيل هيلفاند، ومجموعة الاشتراكيين الذين أقاموا الاتحاد العمالي الاشتراكي في سالونيك في الدولة العثمانية وألكسندر إسرائيل هيلفاند، لم يكن مثقفًا عثمانيًا بل هو يهودي روسي أسهم في مساندة المثقفين العثمانيين، واتخذ لنفسه اسمًا مستعارًا هو «بارفوس» وصل إلى اسطانبول عام 1910م، وظل فيها حتى 1915م؛ ليعمل مستشارًا لحكومة الاتحاد والترقي الثورية، وعمل على تكوين وعيًا طبقيًا علمانيًا يتجاوز الاختلافات الدينية والعرقية بين صفوف العمال في سالونيك العثمانية[76]. ويمكن اعتبار ذلك من إرهاصات الفكر العلماني، وجدير بالقول إن الاتحاد العمالي الاشتراكي العثماني، الذي هيمن عليه هيلفاند كان واقعًا تحت «هيمنة عناصر يهودية في أساسه» واستطاع هذا الاتحاد أن يرسل له نائبًا في البرلمان العثماني، وكان منتخبًا– ولم يتأسس الحزب الاشتراكي العثماني إلا في سبتمبر 1910م، ولم يكن له تأثير؛ لأنه كان حزب مثقفين يفتقد المساحة المؤيدة المؤثرة، المدني كما كان أعضاؤه يفتقدون السلطة والنفوذ[77].

مارس الاتحاديون بعد تمكنهم من السلطة، دكتاتورية المثقف العثماني الجديد بشطريه والعسكري، لقد شكلوا حكمًا ثلاثي الأشخاص أو الثلاثي الحاكم: طلعت بك وزير الداخلية،

وأنور باشا وزير الحربية، وجمال باشا وزير البحرية، وإلى جانبهم مثقفون مدنيون كالدكتور ناظم والدكتور بهاء شاكر، ومحمد ضياكوك ألب، ومدحت شكري، وقره كمال، وحسين جاهد، ومحمد جاويد، وعمانويل قراصو (والاثنان الأخيران من اليهود العثمانيين). تركزت السلطة في الثلاثي الحاكم، الذي فرض حزبه الواحد، وبرلمان لا مكان للمعارضة فيه.

كان هذا الرهط من المثقفين العثمانيين، وهم أصحاب السلطة في البلاد، أمام اتجاهات حكم تكاد تكون متناقضة، وكان عليهم اتخاذ وحدة؛ لتكون أيديولوجية الاتحاد والترقي العثمانية، وهي وحدة عناصر الأمة العثمانية، والجامعة الإسلامية، ولم ينجح الاتحاديون فيهما فولّوا وجوههم شطر الطورانية.

7 - الرابطة العثمانية:

وهي تعني اعتبار صفة العثماني لكل مَنْ يعيش في إطار الدولة العثمانية يتبع نظمها ويدين بالولاء لسلطانها، مهما كان عرق هذا العثماني، ومهما كان دينه، وكان في نطاق الدولة العثمانية– وكان عدد سكانها 66 مليون نسمة فيهم 22 عرقًا. إلا أن الفكر القومي الوافد من أوروبا جعل بعض العثمانيين من أصحاب الديانات غير الإسلام والأعراق، يندفعون وراء محاولة الانفصال في دول قومية. وفي هذا انتهاء الدولة العثمانية.

وضم مجلس المبعوثان بعد الثورة 130 عضوًا منهم 80 مسلمًا فقط؛ لذلك نادى المثقفون بشعار: «ضرورة التوحد في «العثمانية» دون نظر للغة أو الدين أو العرق، وبالتالي ظهر أيضًا شعار «اتحاد عناصر الأمة» الذي نادى به حزب الأحرار، ولم يكتب لهذا الشعار بالاستمرار، وتحمست العناصر غير المسلمة للعثمانية خطوة منها إلى الاستقلال عن الدولة.

لذلك لم تنجح الأيديولوجية العثمانية. خاصة عندما نادى كل من البلغار وكذلك الألبان– البلغار يختلفون دينًا وعرقًا عن الأغلبية العثمانية، والألبان يتفقون دينًا ويختلفون عرقًا عنها– نادوا عقب إعلان المشروطية باستقلال بلادهم عن الدولة العثمانية.

8 - الرابطة الإسلامية:

ساعدت الدول الأوروبية الرعايا العثمانيين المسيحيين في البلقان في أوائل القرن الثامن عشر على التمرد ضد الدولة، مما أدى إلى عمليات استقلال عنها تمثلت في دول انفصالية مثل اليونان، والصرب، والجبل الأسود، ورومانيا، وكلها كانت أجزاء أساسية في بنية الدولة العثمانية. أما العناصر المسيحية الأخرى، مثل: الروم، والأرمن، والبلغار، وغيرها؛ فكانت تثور بين الحين والحين ضد سلطة الدولة العثمانية رغبة في الاستقلال؛ لذلك فشلت الأيديولوجية العثمانية عندما أعاد الاتحاد والترقي طرحها.

جرب الاتحاديون الأيديولوجية الإسلامية، وهي الجامعة الإسلامية بهدف توحيد العناصر المسلمة في سبيل إقامة نظام جديد للإسلام في الدولة العثمانية، وتحمس لها المثقفون العثمانيون المسلمون، وكان أبرزهم: سعيد حليم باشا، وبابان زاده أحمد نعيم، ومحمد عاكف، الذي دافع عن هذه الإسلامية في مجلات: سبيل الرشاد، وصراط مستقيم، وبيان الحق.

نادى المثقفون الإسلاميون من العثمانيين بإعادة تخطيط التعليم، وحصر احتياجات المسلمين من الغرب في التكنيك فقط، وإعلاء شأن الثقافة الشرقية الأصلية على الثقافة الغربية بما فيها من أفكار تتعارض مع الثقافة الإسلامية.

ومما أضعف هذا التيار أمام الرأي العام العثماني، حركات قام بها إسلاميون متشددون أثاروا ضدهم حساسية الضباط الأحرار مثل حركة درويش وحدتي، وحدوث حركة 31 مارس[٢٢].

إلا أن ضباط الاتحاد والترقي، وبقية المثقفين المقربين من الحكم الاتحادي وجدوا في الإسلامية طريقَ خلاصٍ واقعيًا- في نظرهم- فاتخذوها أيديولوجية حكم وجربوها، وفشلوا؛ لعدم تأييد الشعوب العربية لنظام الاتحاد والترقي.

9 - الرابطة الطورانية:

وهي وحدة كل أتراك العالم، وفي التعبير التركي بان توركيزم، وقد لجأ إليها حكم الاتحاد والترقي بعد فشل سياسيتهم: الجامعة العثمانية والجامعة الإسلامية. وقد بدأ المثقفون القوميون في رفع شعار «بالطورانية تنقذ البلاد»، وذلك بعد أن رأى قادة الاتحاد أن العناصر غير المسلمة قد أخذت في الانفصال، وإن لم تستجب الشعوب الإسلامية لشعار الجامعة الإسلامية بالشكل الذي طرحه الاتحاديون.

كان ضياكوك ألب هو منظر الفكر الطوراني أمام الاتحاديين سواء على المستوى اللغوي أو الأدبي، وأصدر المثقفون القوميون مجلة الحياة الجديدة «يكى حيات» ومجلة «قيزيل الماء» لنشر أدبياتهم التي تعبر عن أفكارهم[81].

وكان التقسيم الساري للفكرة القومية التركية الشاملة «الطورانية»، تنقسم إلى طورانية قريبة وطورانية بعيدة، ولكل منهما تأثير ثقافي على النخبة العثمانية:

الطورانية القريبة:

وهي تقوم على فكرة إنشاء «اتحاد التركمان» أو اتحاد الأوغوز، وهي فكرة توحيد الأتراك العثمانيين مع الأقربين لهم من الأتراك في الثقافة واللغة، وهم أتراك كل من «إيران وأذربيجان والقوقاز.

الطورانية البعيدة:

وهي تقوم على فكرة إنشاء «الإمبراطورية الطورانية بتجميع كل العناصر التركية التي تخضع لحكم أجنبي غير تركي: القيرغيز، والتتار، والأوزبك، والياقوت.

اهتم الاتحاديون بفكرة الطورانية، وداعبت خيالهم إمبراطورية تركية تضم فكرتي الطورانية القريبة والطورانية البعيدة، حتى أنهم دخلوا بالبلاد العثمانية الحرب العالمية الأولى؛ لتنفيذ الطورانية.

ولتدعيم الفكرة الطورانية صدرت مجلات «تورك درنكي» و «تورك يوردي» و

«تورك أوجاقلرى»، وظهر في هذه الحركة أسماء: ضياكوك ألب، وأغا أوغلو أحمد، وآق جورا أوغلو يوسف، وعمر سيف الدين، وموئيز كوهين (تكين الب)، ومحمد أمين يوردا قول[42].

10 - أنور باشا، نموذج المثقف العثماني العسكري الثوري:

يعتبر أنور باشا (1881 - 1922م)، النموذج العملي للمثقف العثماني الطوراني الاتحادي، فهو أحد «ثلاثي» حكم دكتاتورية الاتحاد والترقي طلعت- أنور- جمال. وقد برز دوره سريعًا بعد نجاح الجناح المدني من تركيا الفتاة في إثارة الجيش ضد السلطان عبد الحميد. لم يكن أنور باشا متفوقًا في دراسته العسكرية، التي بدأها في اسطانبول وأنهاها في مناستر، التي درس فيها المرحلة الإعدادية العسكرية والثانوية العسكرية، وفي مناستر لم يلحظ أحد أنه مال إلى الأدب الثوري العثماني، وإنما كان عسكريًا امتاز «بالوقار وحب العمل»[43].

لكنه اقترب من المثقفين العثمانيين المدنيين من دعاة القومية التركية الأشمل (الطورانية)، وأفاد منهم، وعاش في البلقان، وتعرف على روح التمرد فيها، وكان انضمامه لحركة الضباط الأحرار.

وعند دراسة حياته العملية يمكن أن نرى المؤثرات الفكرية على أنور باشا، والتي دفعته لتحريك إمكانات الدولة لخدمة أهدافه العامة، هذه المؤثرات الفكرية هي:

تكوينه العرقي:

كان أنور باشا في الأصل من أتراك كاكاوز، وهم فرع من الأتراك المنتشرين في آسيا الوسطى والبلقان بصفة خاصة، وديانتهم النصرانية، لكن الجد السابع لأنور باشا وهو أول مَنْ أسلم من عائلته، واتخذ اسم عبد الله، وقد وفد من القرم إلى اسطانبول، وأسس عائلته هناك. وكانت القرم مستعمرة روسية، وقد يكون هذا من أسباب كره أنور باشا للروس، ومن أسباب إيمانه المطلق بإقامة دولة تركية تضم كل تركي العرق[44].

تأثره بدعاة القومية الطورانية الشاملة:

كان على رأس هؤلاء الدعاة القوميين الذين أثروا في تكوين أنور باشا، الشاعر والمفكر محمد ضياكوك ألب، الذي أثار القوميين الأتراك، وخاصة الضباط عندما تحدث عن الدولة العثمانية في الجانب القومي، وقال إن فكر القومية لم يفجره الأتراك في الدولة، وإنما فجّره هؤلاء الذين لا يدينون بالإسلام، ثم تبعهم في ذلك الألبان وتلاهم العرب، ولما لم يجد الأتراك أنه لا مناص من قيامهم القومي، قاموا يدعون إلى القومية التركية. والواقع أن محمد ضياكوك ألب يبالغ بفكرته هذه، والتي أثرت في «الثلاثي الحاكم» وعلى رأسهم أنور باشا، فالفكر القومي التركي سابق على تحرك العناصر غير المسلمة، وسابق على مطالبة الألبان والعرب بالاستقلال، ذلك لأن هذا التحرك لم يحدث إلا عقب إعلان دستور 1876، ووجد نفسه عمليًا بنجاح ثورة الضباط الأحرار عام 1908 – 1909[55].

لقد تحدث محمد ضياكوك ألب عن الأمة التركية، وعرف بالوطن القومي التركي الشامل «طوران» بشكل أثر في حركة الضباط الأحرار مثقفي الاتحاد والترقي في تحركاتهم في الحرب العالمية الأولى، والذين عرفناهم بالطورانيين:

يقول ضياكوك ألب:

وطن الأتراك ليس تركيا، بل وحتى ليس تركستان؛

إنما وطن الأتراك: إقليم هائل عظيم وخالد: إنه طوران.

ويعقب على ذلك أيضًا، بقوله: طوران هو مجموع كل المناطق التي يعيش فيها الأتراك، ويتحدثون فيها لغتهم التركية[56].

ولاشك أن كتابات اليهود الأوروبيين واليهود المحليين أي العثمانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين أدت دورًا كبيرًا في إرساء تيار القومية الطورانية بتدعيمهم فكريًا الاتحاد والترقي؛ فالعلماء اليهود في الغرب مثل لوملي دايفيد، وليون كاهون، وارمينيوس فامبري، تصدَّروا للكتابة عن أصول الفكرة القومية الطورانية، ومن يهود الدولة العثمانية برز اسم موئيز كوهين، وقره صو، كمثقفين يؤيدان هذه الرابطة التركية الطورانية[57].

وكان موئيز كوهين– مواليد سالونيك 1883 يأخذ على عاتقه التعريف والدعاية

لحركة الاتحاد والترقي في الصحف الأوروبية، من هذا كان تقدير من الاتحاديين له، وهو صاحب كتاب «الطورانية» التي نظر فيها لفكرة الطورانية. وقد نشر هذا الكتاب في اسطانبول عام 1914م، وتأثر بها الاتحاديون، وقال فيه: سيحدث ذات يوم، أن تنهار روسيا التي يعيش الأتراك في أسرها اليوم، ستنهار روسيا كما انهارت من قبل الإمبراطوريات. «وسيرفع الأتراك تاج جدهم جنكيز خان الذهبي؛ لأن طوران حقيقة عرقية».

لقد طبق أنور باشا نظرية الطورانية، عمليًا، عندما أصبح وزيرًا للحربية، وقاد جيوش الدولة العثمانية إلى روسيا؛ لتحرير أتراكها، وإقامة الدولة الطورانية وفشل(**).

(ج) حالة أتاتورك

1 - نموذج المثقف العثماني في بداية العهد الكمالي، احمد أمين يالمان:

جمعت اسطانبول في بداية الحركة الكمالية، مثقفين عثمانيين وغير عثمانيين، فثورة تركيا الفتاة وإدارة الاتحاد والترقي لشئون الحكم في البلاد، وظهور الجيش في الحياة السياسية وقدرة الضباط على السيطرة على الحكم، أدى بالتالي إلى تقبل الرأي العام لمختلف تيارات الفكر، ولمختلف الشخصيات الحاكمة، والمثقفون العثمانيون لم يكونوا أتراكًا فقط؛ بل من كل الأعراق التي تعيش داخل إطار الدولة العثمانية: الأتراك، والنصارى، واليهود، والمجوس، وغيرهم، نهلوا من ثقافات متعددة، جمعيهم منذ التنظيمات سلوك ثقافي واحد، هو الاتجاه إلى الفكر الغربي وتعددت الفئات الثقافية في داخل الاتجاه الواحد، لكن حب الوطن قد جمع أغلب المثقفين على كلمة سواء في إطار الحكم العثماني، كان للجميع حقوقهم وواجباتهم، والإسلام كان ملزمًا بشريعته للجميع. ومع دخول المفهوم الغربي في أجهزة الدولة، أصبح الدستور يقوم مقام الشرع الإسلامي، لكن الدستور أفسح المجال للحركات الانفصالية، التي قام بها نصارى الدولة أولًا، ثم مع الضغط الاتحادي، وإيمان الاتحاديين بالطورانية، أصبح المجال للانفصال متسعًا أمام مسلمي الدولة للانفصال عنها. ثم جاء العهد الكمالي؛

ليعمل المثقف المسلم لاستعادة الإسلام نبراسًا للدولة مرة أخرى، كما كان أثناء العهد العثماني الأصلي؛ وليعمل المثقف القومي التركي على أن تكون القومية التركية أساس الدولة؛ وليعمل المثقف الاشتراكي على إرساء الفكر الاشتراكي في البلاد حتى تتجه إلى النظام الاشتراكي، وباستثناء الفكر الإسلامي الذي لم ينتم إليه إلا المسلمون، نجد اتجاهات الثقافة والفكر الأخرى يرتادها، وينتمي إليها مختلف عناصر الدولة العثمانية، وكانت هذه الدولة العثمانية في ذلك الوقت تتحول إلى «دولة تركيا». بعض المثقفين العثمانيين مرُّوا باتجاهات الفكر والثقافة، وبعضهم استقر على فكر منذ البداية.

2 - أحمد أمين يالمان، نموذجًا:

وأحمد أمين يالمان، مثقف عثماني، يهودي، ولد في سالونيك عام 1888، (14 مايو) وهو من عائلة من يهود هذه المدينة، التي اشتهرت بأنها النافذة العثمانية الرئيسة المطلعة على الغرب، واشتهرت أيضًا بتجمعات اليهود الاقتصادية والسياسية والإعلامية والفكرية، ووالده عثمان توفيق بك وشهرته خضر محمد أفندي، كان أيضًا من المثقفين العثمانيين المنفتحين على مختلف الأفكار والثقافات، ولعب والده نفسه دورًا مهمًا في ثقافة الحكم التركي؛ لأنه قام بالتدريس لأتاتورك عندما كان مصطفى كمال طالبًا بالمدرسة الرشدية العسكرية في سالونيك، درس له التاريخ[59].

أثر توفيق فكرت بشِعْرِه المعادي للسلطة العثمانية والأديان والتاريخ العثماني تأثيرًا واضحًا في أحمد أمين يالمان، مثله في ذلك مثل الكثير من المثقفين العثمانيين ثقافة غربية[60].

انتقل أحمد أمين من سالونيك إلى اسطانبول، عندما نقل والده للعمل فيها، فدخل المدرسة الألمانية هناك، وهناك اطلع على الفكر الثوري العثماني خاصة أعمال نامق كمال. وقد أثرت في أحمد أمين هذه القراءات حتى دفعته لأن يكون صحفيًا[61].

تأثر أثناء دراسته في المدرسة الألمانية بأستاذه سراماتولسكي، وهو يهودي ألماني حبب إليه الفكر الألماني والثقافة الألمانية، وكذلك تأثر بمدرس اللغة الإنجليزية الدكتور جيسه، وهو مستشرق ألماني أيضًا[62].

ومعرفته بالألمانية أثرت في حياة أحمد أمين العملية فقد عُين مراسلًا لصحيفة (طنين) التركية في برلين عام 1915م. وأعجب بحركة الاتحاديين الضباط ضد السلطان عبد الحميد لكنه انتقد طلعت بك المدني الوحيد في الثلاثي الاتحادي الحاكم، سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ودرس في جامعة كولومبيا- بعد أن استقال من عمله كصحفي في جريدة «يكي غازته»- وحصل على شهادتها في عام 1912[93].

أعجب أحمد أمين يالمان بالمفكر القومي ضياكوك ألب، وعقد معه صداقة مؤثرة، وأفسح أحمد أمين صفحات من مذكراته؛ ليصف ضياكوك ألب بأنه أستاذ السوسيولوجي في جامعة اسطانبول، والذي لم يرَ مثله في حياته أديًا وفضيلة وقناعة وبعدًا عن دائرة النفوذ برغبته، وإن شخصية ضياكوك ألب قد أثرت في نفسه كثيرًا، وأن ضياكوك ألب تأثر بمدرسة إميل دور كايم الفيلسوف والاجتماعي اليهودي الفرنسي في مفهوم الأمة والقومية، وأن القومية هي نهاية التطور، وأن ضياكوك ألب قد تبنى أفكار مدرسة دور كايم، ومزجها بالفكرة القومية التركية، وبذلك أوجد نظرية قومية تركية، أثرت في محيط المثقفين العثمانيين القوميين في «تورك اوجاقلري» بشكل خاص. وعن أسباب إعجاب أحمد أمين بشخصية ضياكوك ألب مناداته بتحرير المرأة في إطار برنامج قومي، وحصولها على حقوقها، ومناداته أيضًا بضرورة التحرر من رجال الدين ومفهوم الدين الضيق، الذي يتبناه رجال الدين، والذي أسماهم ضياكوك ألب: مخلب القوة السوداء[94].

في فصل الدين عن الدولة، يرى أحمد أمين أن أكبر حركة إصلاحية حدثت في سنوات الحرب هي إعداد الوضع لفصل الدين عن الدولة، وساعد على هذا الإصلاح إفلاس إعلان الجهاد الديني، وقيام الشريف حسين أمير مكة، وهو من سلالة النبي ـ ﷺ ـ بالانضمام للحلفاء أعداء الدولة العثمانية، وهجومه على القوات العثمانية في مكه وأسر أفرادها، ولم يستطع أن يفعل هذا مع قوات المدينة المنورة بقيادة فخري باشا، الذي صمد حتى نهاية الحرب، وكان للعقيد لورانس الإنجليزي دوره في نجاح الحركة العربية ضد الدولة.

في ظل هذه الظروف، وجد أحمد أمين أن ضياكوك ألب قد صوت للمرة الأولى لصالح نظام العلمانية، وأعلن أنه من الضروري أن تسير البلاد في طريق العلمانية الذي انتهجته أوروبا. وفي مؤتمر الاتحاد والترقي عام 1916م، قدمت الحكومة في مشروع قانون؛ لتوحيد القوانين فاستقال شيخ الإسلام خيري أفندي، واحتجت الأوساط الدينية،

وأرسل مشروع القانون إلى مجلس المبعوثان في 24 فبراير 1917، فوافق عليه وعند عرضه على مجلس الأعيان ووافق عليه أيضًا. قانون الزواج في هذا القانون، شجب النكاح الديني، وقال إنه يمكن إجراء النكاح المدني لكل المواطنين الأتراك بصرف النظر عن فارق الدين، وأعجب أحمد أمين بهذا، وتحمس - كمثقف وصحفي له.

لم يمكن شجب تعدد الزوجات لكن القانون قيد حالة الزواج بأخرى بضرورة رضاء الزوجة الأولى كتابيًا، ولهذا أثره فيما بعد في إجراءات الحركة الكمالية.

ولما أراد ضياكوك إنقاذ الحياة الدينية من النمطية، ونشر مع حليم ثابت مجلة دينية، كان ضياكوك ألب يرى أن هناك فروقًا بين مفهوم الله_ عز وجل_ عند العرب وعند الأتراك قائلًا: اعتبر العرب أن الله_ عز وجل_ منبع الغضب، ورآه الأتراك منبع الرحمة والحب، كان ضياكوك ألب يرى أن لا إكراه في الدين الإسلامي، والمسلم يحمل مسئوليته تجاه الله_ عز وجل_ مباشرة وليس عن طريق واسطة. «إننا نتلقى - باحترام وحب - مبدأ أن يشغل الزهاد أوقاتهم بالعبادة يذهبون إلى المساجد يتعبدون، لكن على هؤلاء ألا يفرضوا علينا هذا، وعليهم أن ينظروا بتسامح إلى دخولنا أبواب المناقشات في الطريق، الذي من شأنه إعلاء أرواحنا وضمائرنا، ونحن مجتمعون في الجوامع واهتمامنا بشكل فعليّ في عمل الخير والبعد عن شر، لكن هذا الإصلاح الديني نزل إلى الصفر في سنوات الهدنة، وكان لهذا أثره في أحمد أمين»(55).

يرى أحمد أمين أن نظام التوقيت الشرقي الذي يعتمد فيه مغيب الشمس أساسًا، نظام قديم وينبغي اتخاذ نظام الساعة الأوروبية، التي تعتمد نظام الظهر ومنتصف الليل؛ لذلك كان مؤيدًا لهذا النظام، الذي فرضه الاتحاديون، كذلك أيد يالمان مشروع الاتحاد والترقي، الذي رفض التقويم الرومي، وناصر يالمان اتخاذ الاتحاديين التقويم الغربي، الذي تبدأ فيه السنة في أول يناير، وأعلن أسفه لعدم قدرة الاتحاد والترقي على فرض مشروع التقسيم الغربي للساعة والتقويم، وإن كتب أن «إصلاح» التقويم قد فرضه أتاتورك فيما بعد(56).

التقى أحمد أمين بمصطفى كمال باشا عام 1917م، عندما كان الأخير ياورًا لولي العهد وحيد الدين، الذي أصبح فيما بعد السلطان محمد وحيد الدين، وكان لقاءً مهمًا ألقى على الحركة الفكرية السائدة وقتها(57).

كان أحمد أمين رائدًا كبيرًا من رواد الصحافة التركية المؤثرة على سير الأحداث كما كان

ضد السلطان محمد وحيد الدين، وهو في هذا يلتقي مع أتاتورك جدًّا، حتى لقد اعتبر السلطان، أحمد أمين عدوه رقم 1[98]. وكان- بالطبع- مدافعًا عن أفكار مصطفى كمال أتاتورك. ونشر مقالًا مهمًّا بعنوان «لقاء مع مصطفى كمال باشا» في جريدته في 19 نوفمبر 1918، عرض فيه الفكر الكمالي؛ لذلك زاره عصمت بك، وكان وقتها عقيدًا بالجيش، وعصمت باشا هو ذراع أتاتورك اليمني، زار أحمد أمين بالمان؛ للتعرف عليه، وأصبح أحمد أمين الإعلامي الذي تميز بأنه المدافع عن الحركة الكمالية في اتجاهاتها من حرب الاستقلال، ثم الأخذ بالمدنية الغربية[99].

3 - المصادر الأساس لفكر مصطفى كمال أتاتورك:

تدخلت عوامل كثيرة في تكوين فكر أتاتورك، منها قراءاته في الفكر الثوري العثماني ومجموعة الكتب، التي أوردها «كوربوز توفكجي» في تعريف جيد في كتابه من جزءين، وما سمعه من مثقفي عصره، ومن تجاربه في الجيش على مختلف جبهاته، ومن عمله ملحقًا عسكريًّا، ومن صلته بالقصر العثماني، ومن قراءاته لأعمال كل من: محمد توفيق فكرت، والدكتور عبد الله جودت، ومحمد ضياكوك ألب، بالإضافة إلى تفكيره الشخصي، لكن على ما يبدو أن التأثير الكبير والأساس في فكر أتاتورك، جاء من الثلاثي: فكرت- جودت- ضيكوك ألب.

4 - محمد توفيق فكرت:

كان أتاتورك يجل كثيرًا الشاعر محمد توفيق فكرت، حتى أنه- أي أتاتورك- وجد بطانته من المثقفين العلمانيين يتناقشون حول توفيق فكرت، فتدخل أتاتورك بحدة في النقاش، وبصوت حاد أمرهم بالسكوت، فسكتوا، وقال لهم:

«لستم في المستوى الذي يتحدث عن توفيق فكرت. أتعرفون من هو، إن الذين يعرفونه جيدًا سيعرفونه جيدًا، وهؤلاء هم الذين سيفهمون ما أريد عمله اليوم»[100].

ولكي يبرز أتاتورك دور توفيق فكرت في بناء الفكر الكمالي، بل والكمالية نفسها

صرح بقوله: «ألا تعرفون قصيدة تاريخ قديمة لتوفيق فكرت؟! إنها مصدر إلهام لكل الثورات الواجب القيام بها في هذا العالم»[101].

والواقع أن توفيق فكرت قد نشأ من أب تركي وأم يونانية من جزيرة صاقيز، أسلم أبو هذه المرأة وأمها، وأمضى توفيق فكرت النصف الأول من حياته على الثقافة العادية لشاب في مثل عمره في الدولة العثمانية، وكان شاعرًا منذ أن بلغ الخامسة عشر من عمره، وعُرف بتفاؤله في الفترة من 1859 – إلى 1897م[102]. وبعدها انقلب فجأة إلى إنسان متشائم، وظل هذا التشاؤم معه حتى الممات، ويمكن تقسيم حياته من الناحية النفسية إلى مرحلتين، الأولى: الحساسية المفرطة بما في ذلك الهروب من الناس، والخجل وما يصاحب ذلك من الانهماك في العمل الجاد. والمرحلة الثانية: الانطواء المريض بما في ذلك من النفور من الناس وحب الطبيعة والكتاب؛ والسبب في ذلك أنه ابتلي بمرض الروماتيزم والسكر، وكان قد عُوفي من مرض السل وهو في سن الشباب، ويبدو أن هذه الأمراض قد أثرت فيه، وفي تناوله الفني[103].

عندما كان توفيق فكرت يتلقى تعليمه وثقافته من مقررات الدولة في المدارس والفكرة الشعبية السائدة– وقتها– عن الدولة، كان شاعرًا ينظم شعره في مدح الدولة ومدح السلطان، وعندما خرج عن نطاق الثقافة الوطنية بشقيها: التعليمي في المدارس، والثقافي الموروث، اتخذ توفيق فكرت موقف العداء الكامل من الدولة التي يعيش في كنفها، بل واتخذ موقف العداء الكامل لفكرة الوطنية، بمفهوم الخوف على كل ما هو وطني مهما كانت درجة معارضته، وظهر هذا الموقف جليًا عندما أيد تأييدًا واضحًا الموقف الأرمني العالمي من السلطان عبد الحميد في قصيدة توفيق فكرت «لحظة تأخر»، فقد دبر الأرمن مؤامرة؛ لاغتيال سلطان الدولة العثمانية عبد الحميد الثاني– في 21 يوليو عام 1905م، وكان السلطان عبد الحميد وقتها قد بلغ سن 63 عامًا، وكان في العرش 29 عامًا، وطوال هذه الفترة لم توجه إليه مؤامرة جدية. في الوقت الذي مر فيه كثير من حكام أوروبا وأمريكا بالعديد من المؤامرات، التي استهدفت اغتيالهم. في ذلك الوقت، كانت فكرة «الإرهاب» قد انتشرت في أوروبا؛ بهدف قلب نظم الحكم: تركيا، روسيا، فرنسا، أمريكا وغيرها.

كان السلطان عبد الحميد مكروهًا من المؤسسات الدولة الغربية، وخاصة: اليهودية

والأرمنية. وكان الأرمن يأملون في إقامة دولة أرمنية في شرق الأناضول، والأناضول جزء أساس في الدولة العثمانية، وكانت هذه المؤسسات الأرمنية في الغرب، وفي الداخل، مدعومة من اليونان، التي كانت الدولة في حرب معها، ولم يكن السلطان عبد الحميد مكروهًا من شعبه، وإنما من المؤسسات الغربية والحرقية المسيحية والمنظمات اليهودية والمثقفين العثمانيين، الذين آمنوا بالمنهج الغربي في الثقافة. وقد طلب الأرمن من الإرهابي الدولي البلجيكي «جوريس» العون على التخلص من حياة السلطان عبد الحميد، ووصل جوريس إلى اسطانبول، ورصد حركات السلطان، وخطط لاغتياله بوضع 80 كيلو جرامًا مواد مفرقعة وقنبلة «موقوتة» تحمل 20 كيلو جرامًا من المواد المدمرة، وكانت المؤامرة تتم لولا لحظة تأخر فيها السلطان عن عادته في ركوب عربته بعد صلاة الجمعة؛ فانفجرت القنبلة، ولم يصب السلطان بأذى، وفرح الشعب العثماني بنجاة سلطانه، لكن نجاة السلطان أصابت الأرمن بالأذى واليأس، وكانت نجاة السلطان عبد الحميد مبعثًا على انزعاج الشاعر توفيق فكرت، الذي نظم قصيدة مشهورة في الأدب التركي بقصيدة لحظة تأخر، عبر فيها عن كرهه للسلطان، وعبر فيها عن مدح الأرمني الذي لم ينجح في اغتيال سلطان الدولة العثمانية.

وصف فكرت في لحظة تأخر، المتآمر على السلطان العثماني بأنه «الصياد ذو الشأن العظيم»، وخاطبه قائلًا: يا أسفًا، ويا ألف أسف، أنك ضربت لكنك لم تقتله «لقد رأى توفيق فكرت أن هذه الضربة، التي وجهها الأرمن إلى السلطان إنما هي «ضربة مبجلة» في الوقت الذي رأى فيه هذا الشاعر أن خليفة المسلمين «رجل دنيء»»(١٥٤).

يبلغ قمة سخط توفيق فكرت على التاريخ العثماني وعلى دين الإسلام في قصيدته الشهيرة التاريخ القديم، والتي قال عنها أتاتورك إنها «منبع الثورات» إن هذه القصيدة كأنها «بيان» أصدره الذين لا يؤمنون بالأديان «من عهد فكرت حتى الآن» وهي- كما وصفها أحد الكُتّاب الأتراك المعاصرين: قصيدة تهاجم الماضي والمفاخر والدين والإيمان، وكل مصادر الفضيلة.

يرى فكرت في قصيدته التاريخ القديم أن التاريخ عبارة عن كومات من الكوارث والألم. وصور الفتوحات الإسلامية بأنها «سحابة تنثر الدماء دومًا. في مقدمتها علم دام وتاج دام ويتبع ذلك أيضًا وسائل تخريب دموية». و«الدين يحتاج شهداء، والسماء

تطلب قرابين» الدماء في كل وقت وكل مكان». «وواضح هجومه وسخريته من الدين، ويصل لدرجة أن يقول مَنْ يدري، ربما تكون هناك آخرة»، ولكن لماذا يكون الإنسان يتعرض لألف مشقة ومشقة مع كونه أثرًا الخالق لا نهاية له؟ لا يمكن أن يكون هناك خالق يعقل هذا، الذي يخلق لا يمكن أن يكون مخربًا»(١٤٣).

وفي نفس الاتجاه، ينظم قصيدته «ذيل على التاريخ القديم» «أنا شخص آمن ذات يوم، ولو جزئيًا بوحدة الإله، أنا قرأت كتاب ذلك الله، وأنا أيضًا استمعت لتعزير الله، وذهبت للجوامع والمساجد وركعت للخالق، وكان خيالي مملوءًا بالرغبة في الجنة، وكان قلبي مملوءًا بالخوف من جهنم، وصعدت أنا بدوري إلى ذلك الكائن العالي؛ حيث يجتمع الملائكة والأشياء والأنبياء معًا، وكنت عاشقًا أيضًا لنغمة الأذان، وكنت أجري على صوت ذلك الله، وأنا أيضًا سبحت بالسبحة، وصمت وصليت، ولكن هيهات قمت بعمل كل ذلك، ذلك لأنني خدعت بما لقنوني به. آمنت دون أن أرى ودون أن أعلم، وضحيت بأنفاس في سبيل ديني أحببت الله أيضًا، والنبي كذلك لكن كل هذه الحادثة خلفتها الآن وراء ظهري؛ ذلك لأني فهمت أن الحقيقة بخلاف كل ذلك، وفهمت أن الوصول إلى الله له طرق أخرى، وأن كل الخوارق والمعجزات إنما هي أثر من سحر الذكاء، يقوم عقل الإنسان الآن ودون توقف بفك وشرح أسرار ذلك، إن الذين قاموا بهذه المعجزات لم يفكروا في مستقبل هذه الأيام، إن هؤلاء الأشخاص من عيسى وموسى وغيرهم، خدعوا الناس، وخدعوا من غيرهم. وعصا موسى ما هي إلا كذبة ذات طلسم قد عفا عليه الزمن، إن ديني هو دين الحياة إني مؤمن، ولكن إيماني إيمان بالوجود، أعيش دون أن أشعر بالحاجة إلى الأشياء، إن بيتًا ينسجه العنكبوت يكفي لأن يصلني بالحق، وكتابي هو كتاب مسرح الطبيعة وأسباب الخير والشر تكن في أنا، وأصل إلى باب القبر هكذا، ولا أرى ضرورة للعالم الآخر والبعث بعد الموت والدين الحق اليوم- في مفهومي- هو دين الحياة»(١٤٤).

5 - عبد الله جودت:

انتشر الفكر الوضعي في بلدان الدولة العثمانية بعد ظهوره في الغرب في القرن التاسع عشر، وتبناه في الدولة بعض المثقفين الكبار في أواخر عمر الدولة العثمانية وأوائل عهد الجمهورية؛ مما مهد لقيام سلسلة من المتغيرات، التي خالفت المعتقدات الدينية والعُرف والعادات المستقرة في الوجدان، وإن كانت هذه المتغيرات ظلت محصورة في إطار السلطة ومؤسساتها.

وكان هناك مثقفان عثمانيان من رواد هذه المتغيرات الفكرية، التي تحولت فيما بعد على يد السلطة إلى متغيرات إجرائية، وهما توفيق فكرت وعبد الله جودت.

وإن كان من الواضح تعظيم أتاتورك للشاعر توفيق فكرت، واعتبار أشعاره خاصة، قصيدة التاريخ القديم «منبع الثورات» فإننا حتى الآن لا نملك دليلًا مكتوبًا، أو منقولًا عن أتاتورك حول عبد الله جودت، لكن من الممكن القول إن ما نادى به عبد الله جودت، وكتب عنه وخطط له وترجمه، ظهرت في إجراءات أتاتورك واضحة جلية[157].

اشتهر عبد الله جودت– وهو في الأصل طبيب– بجريدته «اجتهاد»، وكانت منبرًا للثقافة الغربية، ونشرها بين العثمانيين، وهو مؤسسها. وكان ذلك عام 1904 إلا أنه أسس أيضًا عام 1910 دار نشر بعنوان دار نشر اجتهاد، وكان عضوًا فاعلًا في تأسيس جمعية محبي الإنجليز. ولأن السلطة في عهد الاتحاد والترقي كانت لها رؤية فكرية موازية لرؤية عبد الله جودت، فقد تعاون مع جمعية الاتحاد والترقي، وإن لم يكن اتحاديًا.

ويمكن اعتبار عبد الله جودت واحدًا من رواد حركة تغريب المجتمع العثماني وتغريب ثقافته[158].

وصورة الفكر التركي المعاصر على أن «الدكتور عبد الله جودت هو الرجل الأول، الذي رفع راية حركة التغريب في تركيا بشكل سفوري وثقافي ومنظم، وجاهد الدكتور عبد الله جودت في جريدته اجتهاد عبر ربع قرن دون تقاعس على إرساء أسس الانقلاب الكمالي. لقد نشر عبد الله جودت في العدد 5557 من جريدة اجتهاد، الذي صدر قبل عشر سنوات من إعلان الجمهورية التركية (على يد أتاتورك) برنامج تغريب تركيا، قال فيه

بضرورة: إغلاق كل التكايا وإلغاء كل المدارس الدينية الإسلامية، ومنع ارتداء العمامة والجبة إلا على الموظفين الدينيين من أئمة المساجد، ومنع تقديم النذور إلى الأولياء، وتأميم كل الشركات الأجنبية، وإلغاء المحاكم الشرعية، وإلغاء العمل بالحروف العربية في كتابة اللغة التركية، واستبدالها بالحروف اللاتينية، واتخاذ القانون المدني الأوروبي بديلًا عن الأحكام الإسلامية.

لقد كافح الدكتور عبد الله جودت دون هوادة لإقناع المثقفين بهذه الأفكار، وكان ذلك في سنوات المشروطية، وقبل انقلاب أتاتورك.

لم تكن مناداة عبد الله جودت بتغيير المجتمع العثماني المسلم إلى مجتمع غربي يقتصر فقط على النواحي السياسية أو القانونية أو الاقتصادية أو الدينية، وإنما على ناحية اجتماعية مهمة نفذها انقلاب أتاتورك فيما بعد، وهي مناداة عبد الله جودت بضرورة إحداث تغييرات في المفاهيم الاجتماعية أيضًا، وذلك يتمثل- في رأيه- ضرورة تحرر المرأة وحريتها في ارتداء الملابس التي تراها، وأن يخوض الشباب تجربة التعارف قبل الزواج عن طريق «لقاءات مهذبة»، وطالب بضرورة أن تنال المرأة حريتها، وهذه الحرية لا تتأتى إلا إذا استقلت المرأة اقتصاديًا عن الرجل، وخرجت إلى مجال العمل سواء أكانت متزوجة أم لم تتزوج بعد أو حتى أرملة، ومن الأمور التي نادى بها، وحققتها الثورة الكمالية «ضرورة فصل الدين عن الدولة»، وكانت هذه المناداة عام 1913 أي قبل أن يقوم أتاتورك بفصل الدين عن الدولة رسميًا بإعلانه العلمانية. كما كان الدكتور عبد الله جودت من أول مَنْ نادى بضرورة إحلال اللغة التركية محل اللغة العربية في خطبة الجمعة في المساجد.

يمكن القول هنا في التشابه بين مجموعة أفكار الدكتور عبد الله جودت التي طرحها وعلم بها المثقفون، ثم وجدت في أتاتورك منفذًا لها.

كما أمكن القول بأن الدكتور عبد الله جودت وجَّه انتقادات شديدة إلى الدين الإسلامي. وكان أحد الأركان الأساسية في «يوتوبيا» عبد الله جودت، هو إقصاء الدين عن المجتمع، إن هذه اليوتوبيا التي اتبعها عبد الله جودت برسالتها التغريبية تبدي تشابهًا عظيمًا بالأيديولوجية الرسمية للجمهورية التركية بعد 1923[111].

ويحس عبد الله جودت أن أفكاره التي نادى بها طوال حياته قد تبناها حزب الشعب الجمهوري الذي أنشأه أتاتورك؛ لتطبيق أفكاره.

لم يكن عبد الله جودت ملحدًا فقط، بل ويؤمن بضرورة إنهاء نفوذ الدين بين الشعب، ولقد كان في الوقت نفسه، أول مَنْ طرح فكرة كتابه اللغة التركية بالحروف اللاتينية، وأول مَنْ دافع عن ذلك وروَّج له. ولقد كانت مسألة دعوته إلى إنهاء نفوذ الدين بين الشعب، وطرح فكرة كتابة التركية بحروف بديلة عن العربية هي اللاتينية هما سبب نفي السلطات العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد له[113].

لقد اعتبر عبد الله جودت أن أعمدة حزب الشعب الجمهوري، الذي أنشأه أتاتورك، ورأسه حتى مماته عام 1938م، وجعل مقرراته أساس الدستور وأساس الحياة التركية المعاصرة، هي أفكاره التي نشرها في جريدته «اجتهاد». والغريب أن عبد الله جودت، وإن كان أول مَنْ اقترح إلغاء الحروف العربية في كتابة اللغة التركية واستبدالها بالحروف اللاتينية، وحقق له أتاتورك هذا المشروع، ظل حتى وفاته يستخدم الحروف العربية في كتابته للغته التركية[114].

كما أن عبد الله جودت كان أول مضنْ كتب عن الصهيونية من بين كل المثقفين الثوار من أعضاء فكرة تركيا الفتاة، وكتبها؛ ليقول لهرتزل محرضًا «أن يقدم الرشاوي للمسئولين في الدولة العثمانية إذا كان يريد أن يصل إلى هدفه من توطين اليهود في فلسطين»[115].

كان عبد الله جودت من أبرز أسماء المترجمين العثمانيين، الذين أثرت ترجماتهم ليس في مجال أدبيات اللغة العثمانية- التركية فقط وإنما في مجال الفكر والسياسة.

لقد ترجم عبد الله جودت كتاب (راينهاردت دوزي «المشهور بتاريخ دوزي» وأيضًا بتاريخ الإسلام لدوزي وهو كتاب نقد الإسلام ونبي الإسلام- كما قال خاني أوغلو- بشكل قاس جدًا، ولم يسبق له مثيل في تاريخ اللغة التركية؛ مما أثار موجة من النقد الشديد بين أوساط المثقفين العثمانيين الإسلاميين، خاصة مدحت جمال الذي كتب في العدد 89 من مجلة صراط مستقيم «الناطقة باسم التيار الثقافي الإسلامي مقالًا بعنوان «حول مؤلف مجهول وملعون لكتاب رذيل»[116]. مما أدى إلى تراجع عبد الله جودت خاصة بعد أن قرر مجلس الوزراء العثماني برئاسة إبراهيم حقي باشا مصادرة الكتاب؛ لمساسه بخصائص الإسلام، وكان ذلك في جلسة خاصة عقدها المجلس في فبراير 1910م- وترجمة عبد الله جودت لكتاب دوزي تاريخ الإسلام صدرت باللغة العثمانية في مصر، عن مطبعة الاجتهاد في جزءين في 722 صفحة عام 1908م[117].

لكن عبد الله جودت، قد أثر، ليس بأفكاره فقط، وإنما بترجماته أيضًا في أيديولوجية الدولة التركية، التي أسسها أتاتورك عن طريق ترجمة كتاب مهم، هو:

العقل السليم: وبالتعبير العثماني «عقل سليم» كتبه الفرنسي جي، موسلبير: من ترجمة الدكتور عبد الله جودت الذي يقول في صفحة الغلاف نعلم أنها «ترجمة كاملة وصادقة»، على حد قوله. صدرت هذه الترجمة عام 1928 باللغة العثمانية في حروفها العربية.

ثم تبنت الدولة (دولة تركيا الجمهورية) هذه الترجمة لتصدر عن وزارة التربية التركية– مطبعة الدولة في اسطانبول عام 1929م، وهي طبعة مزيدة بحواشٍ.

إن طبعة 1928م من كتاب العقل السليم الذي ألفه– كما ذكرنا موسلبير، وترجمه إلى العثمانية عبد الله جودت –، لها مكانة خاصة في تاريخ التغيير الأيديولوجي التركي ذلك؛ لأن أتاتورك قرأ هذه الطبعة، ووضع العلامات التي تؤكد قراءته واهتمامه تحت الفقرات التي رآها الزعيم، مهمة في تاريخ الفكر التركي، منها «أن التاريخ يعلمنا أن كل الأديان من اختراع رجال ادعوا أنهم مرسلون من طرف الله، يقولون هذا بلا أدنى خجل». والأماكن التي أشار إليها مؤسس الجمهورية التركية هي: 15 موضوعًا[118].

كان المؤلف الفرنسي جريئًا في آرائه، ففي المبحث الرابع من هذا الكتاب، يقول وليس الإيمان بالله ضرورة لابد منها، والعقل الراجح فيه عدم التفكير فيه إطلاقًا»، وفي المبحث الخامس يقول» إن الدين مؤسس في الأصل على السذاجة»، وفي المبحث التاسع «منشأ كل الأديان هو الخوف والجهل»، وفي المبحث الحادي عشر «أن الدين قد خدع الجاهلين بالمعجزات التي أوردها، وأنه ليس من الممكن حدوث اقتناع بوجود الله، وفي المبحث الخامس والثلاثين «أن العالم لم يخلق وأن المادة تتحرك بنفسها[119].

6 - محمد ضياكوك ألب:(120)

بجانب أفكاره المادية، كان ضياكوك ألب بحكم فكره القومي مضادًا للفكرة العثمانية، كان يريد هدم «الذهنية العثمانية» و «التقاليد العثمانية» واللحاق بركب الحضارة الأوروبية، كان يرى أن الأيديولوجية العثمانية التي عاشت عليها الدولة

العثمانية طوال عصورها قد ألحقت أشد الأضرار بالأتراك، كان يرى أن الأتراك أثقلوا لغتهم التركية بالقواعد العربية والفارسية، وبذلك نسي الأتراك لغتهم التركية، كان يرى أن شعوب الدولة العثمانية- في عهدها الخير بالذات- انبرت تبحث من أصولها القومية في الوقت الذي نسي الأتراك فيه قوميتهم، أحيا العرب قوميتهم، وأحيا اليهود يهوديتهم، وغيرهم من الشعوب العثمانية، وابتعد الأتراك عن البحث عن جذورهم لدرجة أنهم كانوا ينكرون تركيتهم، لذا؛ فالواجب على الأتراك بادئ ذي بدء أن يحرروا لغتهم من التأثير العربي والتأثير الفارسي، ولابد للأتراك أن يلقوا أيضًا بقواعد اللغتين العربية والفرسية من لغتهم، ويقننوا قواعد للغتهم التركية، ولابد للأتراك أن يسطوا لغتهم، وأن يستخدموا لغة الشعب في كتابة لغتهم التركية[121].

لقد كان ضياكوك ألب- مصدر إلهام- بشكل كبير- للحركات الانقلابية التي أحدثها مصطفى كامل أتاتورك في تركيا، ولا يمكن تصور انقلابات أتاتورك دون ضياكوك ألب. وعندما أراد أتاتورك أن يهدم كل الأنظمة العثمانية، ويؤسس بديلًا عنها تركيا جديدة، كان يريد أن تكون دولة لا تشبهها دولة، وأراد من ضياكوك ألب هذا، فانبرى ضياكوك ألب إلى صرف كل جهوده لوضع أسس جديدة[122].

لقد تزعم ضياكوك ألب قيادة القومية التركية في تركيا، وأدخل علم الاجتماع في البلاد، وجاء بالعلمانية، ووضع الأسهم الستة المؤسسة لفكر البلاد، وجعلها مقررات حزب الشعب وأدخلها في الدستور التركي، وهو الذي وضع أسس الإصلاح الزراعي[123].

والحق أن محمد ضياكوك ألب هو أول أب فكري (أب روحي) لحزب أتاتورك، أي حزب الشعب الجمهوري. لقد اتخذ مصطفى كمال باشا قراره بتحويل جمعية الدفاع عن الحقوق، وهي التي أوصلت الكفاح الوطني إلى قمة النجاح، إلى حزب، وأوكل هذا الأمر إلى ضياكوك ألب[124].

كانت فكرة إقامة حزب تتجسد فيه الحركة الانقلابية في ذهن أتاتورك، فاستدعى ضياكوك ألب، وحادثه طويلًا في هذا الأمر، بعدها نشر ضياكوك ألب رسالة كانت هي الأساس الذي قام عليه حزب الشعب، والرسالة بعنوان: الطريق المستقيم، الحاكمية القومية، وتصنيف وتحليل وتفسير الأعمدة؛ والمقصود بالأعمدة هي الأسس والتي صارت فيما بعد السهام التي تحل كل منها جزءًا من أيديولوجية الدولة الجديدة،

وأخذ ضياكوك آلب يشرح في عدة مقالات موضوع الفرقة أي الحزب، في جريدتي «حاكميت مليه» و «اليوم الجديد»، ويبدو أن ضياكوك آلب كتب هذه المقالات بأوامر من أتاتورك[125].

7 - أتاتورك، مثقفًا عثمانيًا، سيرة ثقافية:

أتاتورك (سلانيك 1881 – أنقرة 1938) أمضى دراسته الأولى في مدينة سلانيك، وهذه المدينة كانت أكبر مدينة عثمانية بعد اسطانبول، وأهم مدينة في أوروبا العثمانية، أي الجزء العثماني من أوروبا. كما كانت أهم مركز يهودي في الشرق، وقد استوطن فيها فرع من اليهود الذين هاجروا من الأندلس في مطلع القرن السادس عشر الميلادي، وكانت صلة هؤلاء اليهود – وهم عثمانيون – قوية بأوروبا وبالفكر الأوروبي؛ لذلك عرفت هذه المدينة العثمانية تسامحًا حكوميًا واسعًا، وإن كانت على عادة المدن الإسلامية– تنقسم إلى أحياء تقسيمًا دينيًا[126]. درس أتاتورك دراسة عسكرية سبقتها بضعة أيام في أحد كتاتيب سلانيك لدراسة القرآن الكريم، انتقل مصطفى كمال بعدها إلى مدرسة أولية خاصة هي مدرسة شمس أفندي، وهو شخصية شعبية كانت محبوبة من أهالي سلانيك، وإن كان يهوديًا، انتقل مصطفى كمال بعد ذلك إلى مناستر وواصل فيها تعليمه، وكانت هاتان المدينتان تعجّان بالفكر الثوري العثماني ضد الحكم العثماني، ومحاولات الثوريين على أشدها ضد السلطان عبد الحميد، وكان لابد لمصطفى كمال أن يتأثر بهذا التيار السائد حينه. وفي مدرسة الرشدية العسكرية تعلم مصطفى كمال أتاتورك على أيدي أساتذة مختلفين، تعلم على يد عثمان بك والد الصحفي التركي العثماني اليهودي البارز أحمد أمين يالمان، كما درس على يد الشيخ جبور[127].

ولم تكن المدارس العسكرية تُعنى بتدريس التراث من علومه المختلفة دينية كانت أم ثقافية.

قرأ أتاتورك للثوريين العثمانيين مثل نامق كمال، وعن طريقهم عرف الثورة الفرنسية التي أثرت في تفكيره، وفي حركته تأثيرًا بارزًا بأفكارها العلمانية والقومية، وأثر في تفكيره

أيضًا، تتبعه بدقة للفترة الأخيرة من حكم الدولة العثمانية، وارتبط في ذهنه زوالها خاصة عندما تم توظيفه مرافقًا رسميًا للسلطان محمد وحيد الدين، وشهد قوات الاحتلال الأوروبية، وهي تقبع فوق أرض الوطن نتيجة لعدم كفاءة رجال الاتحاد والترقي في الإدارة، ولضعف الدولة عمومًا، وشاهد تدخل الخبراء الأجانب العسكريين في أمور الجيش العثماني. كما التقى مصطفى كمال بالفكر الماسوني. ويبدو- من قوله – أنها كانت تجربة، ولم يرجع إلى هذا المحفل الذي دخله[128].

كما تأثر تأثرًا عكسيًّا بموقف بعض علماء الدولة العثمانية منه شخصيًّا، ومن حكومته بالأناضول، وهي المضادة لحكم السلطان في اسطانبول، مثل شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي، الذي ساند حكم السلطان الخليفة، واعترض على شخص مصطفى كمال[129].

والتقى مصطفى كمال بالفكر العلماني عن طريق قراءته بالفرنسية التي كان يجيدها، وكذلك بالفكر الإنساني بمعنى اللا ديني الإلحادي، وذلك عن طريق تأثره بالترجمات العثمانية لمفكرين فرنسيين، هما:

- دكتور رينيه فيرنوا صاحب كتاب بدايات الإنسانية[130].
- جيه موسلير صاحب كتاب العقل السليم[131].

قرأ مصطفى كمال لمفكرين أتراك من آسيا الوسطى، وهم أصحاب الفكر القومي، إما مباشرة وإما عن طريق أفكار محمد ضياكوك ألب، لكن من الواضح أن هناك ثلاثة مفكرين من الأتراك المثقفين قد أثروا تأثيرًا واضحًا في مصطفى كمال فكرًا وإجراءات، وهم:

- محمد توفيق فكرت.
- محمد ضياكوك ألب.
- عبد الله جودت[132].

هؤلاء الثلاثة يشتركون مع مصطفى كمال في أن تعليمهم تعليم عسكري، ومن الثلاثة تخرج الخطوط الثقافية والفكرية التالية:

- انتقاد التاريخ العثماني، وأوضاع الدولة العثمانية.
- نقد الدين والإيمان بالمذهب الإنساني؛ للقضاء على نفوذ الدين في المجتمع.

- ضرورة وجود مثل قومي للأتراك يوحدهم في الداخل وأمام أي قوى خارجية.
- ضرورة الأخذ عن الغرب للحاق بركب المدنية في كل مناحي الحياة التركية.
- شجب الخلافة والسلطنة العثمانية وضرورة إقامة دولة عصرية جديدة.
- عدم الاقتناع باسطانبول مركزًا للدولة.
- العلمانية أمر لا مفر منه بديلًا لدولة حكمها الذين طوال سبعة قرون، عانى من سلطته المنفذة الغرب، وأوجد العداء مع أوروبا.
- معاداة آل عثمان ونفوذهم التاريخي والمعنوي على الشعب العثماني.
- قطع الصلة بالثقافة الإسلامية واستبدال ذلك بالثقافة الأوروبية.
- تغيير الحروف وتغيير التاريخ.

وعندما انهزمت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، واحتلتها القوى الأوروبية كان مصطفى كمال في اسطانبول، وكان ضابطًا له مكانته الكبيرة في الرأي العام العثماني بعدما ذاع صيته في معركة جناق قلعة (الدردنيل)، واستطاع أن يصد هجوم أوروبا البحري على الدولة العثمانية، وعين بدرجة المفتش الثالث العام للجيوش العثمانية بصلاحيات الاتصال الرسمي بجميع قوات وولاة الأناضل؛ فوصل سامسون في 19 أغسطس 1919م، ووحد القوى الوطنية وقاد بنجاح حرب الاستقلال التركية، وأصبح رئيسًا للجمهورية التركية، وزعيمًا لحزب الشعب الجمهوري، الذي سارت البلاد على منوال مقرراته، وقاد انقلابات تركيا- وهي من أفكاره- وحولها من بلد شرقي إسلامي إلى بلد متغرب علماني؛ ليوجد دولة عصرية في تركيا، وهذا كله لا يدخل في إطار السيرة الثقافية.

8 - أتاتورك وتغيير أيديولوجية الدولة:

إن تغيير نظام الحكم والمجتمع من الدولة العثمانية إلى دولة تركيا الجمهورية، قد حدث بشكل حاسم على يد مصطفى كمال أتاتورك، ولم يكن هذا التغيير في الدولة مفاجئًا؛ بل كان أتاتورك آخر حلقة فيه. لقد كان لأتاتورك المثقف أفكاره وثقافته التي كونته، وبالتالي كوَّنت الجمهورية التركية.

كانت محصلة ثقافة أتاتورك، التي غيّر بها أيديولوجية الحكم في بلاده، وبالتالي تغيير المجتمع هي ضرورة:

- إقامة دولة تركية جديدة قومية تواكب التطور الجديد، وتعتمد على حكم الشعب[133].
- إلغاء الخلافة[134].
- إلغاء السلطنة العثمانية[135].
- إلغاء التعامل بالإسلام واستبداله بالعلمانية[136].
- إدانة الدولة العثمانية وموروثاتها وتاريخ سلاطينها[137].
- عدم التعامل بالدين[138].

9 - انتقال فكر أتاتورك إلى مقررات حزب الشعب الجمهوري:

أخذ حزب الشعب الذي أسسه أتاتورك عام 1923 رسميته من كون أتاتورك، وهو رئيس الجمهورية؛ رئيسًا له، رئيس حزب الشعب. وقد ظل حزب الشعب هو الحزب الأقوى الوحيد في تركيا من سنة 1930 إلى 1945. ووضع أتاتورك منهاج الحزب على أساس أن:

«يأخذ حزب الشعب الجمهوري على نفسه توطيد حكم الشعب، وممارسة الشعب لهذا الحكم بنفسه، وترقية تركيا؛ حتى تصبح دولة عصرية، وجعل القانون هو الحاكم المطلق»[139].

«وأهم أساس لمنهاج الحزب هو الأركان الستة التي يوصف بها نظام تركيا الحديث، وقد أدخلت في صلب الدستور التركي عام 1937؛ فأصبحت أساس نظام الدولة، وهي أن تركيا: جمهورية ملية (وطنية قومية) للحكومة فيها حق التدخل الاقتصادي؛ لقيامها بالمرافق والمشاريع الاقتصادية، وهي جمهورية علمانية ثورية»[140].

إن عناصر تكوين حزب الشعب الجمهوري، وهي الجمهورية الملية الشعبية، تدخل الدولة العلمانية الثورية.

10 - انتقال فكر أتاتورك إلى الدستور:

في عام 1921م، أقر مجلس الأمة التركي أربعًا وعشرين مادة دستورية ومادة منفردة، وقد احتوت المواد الأربع والعشرون على أصول النظام التركي الجديد، الذي قام بقيام مجلس الأمة وحكومته، أما المادة المنفردة فقد احتوت على نص يقول «إن ما لا يتغاير مع هذه النصوص عن الدستور العثماني يظل معتبرًا. وفي عام 1923م، عُدلت بعض مواد من المواد الإضافية بسبب إعلان الحكم الجمهوري، أما فصل السلطنة عن الخلافة وإلغاء السلطنة وإبقاء الخلافة، فقد تم بقرار وليس بتعديل دستوري، وكذلك كان الأمر في إلغاء الخلافة، فقد كان بقانون خاص من مجلس الأمة [141].

وفي عام 1928، جرى تعديل مهم في الدستور، فأُلغيت جملتا «تنفيذ الأحكام الشرعية» و «دين الدولة الإسلام»، وتم تعديل شكل اليمين التي يحلفها رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الأمة؛ فأصبح الحلف بالشرف بدلًا من الحلف بالله. وفي عام 1973م، أدخل تعديل آخر مهم أُدخلت بموجبه الأركان الستة، التي قام عليها حزب الشعب الجمهوري؛ فصارت صفة دستورية لنظام الحكم في تركيا، وجرى تعديل آخر أصبح بموجبه تعميم منع حرية القيام بالطقوس الدينية بمعنى حذف كلمة الدينية، وبالتالي أصبح الدستور التركي في أحكامه الأساسية، كالآتي:

- أن الدولة التركية دولة جمهورية.
- أن الدولة التركية هي: جمهورية تقوم على ملية الشعبية، حق مداخلة الدولة، العلمانية والانقلابية، لغتها الرسمية التركية، ومقرها مدينة أنقرة.
- الحكم للأمة دون قيد أو شرط.
- مجلس الأمة الوطني الكبير هو الذي يمثل الأمة [142].

خاتمة

استطاع المثقف المدني عن طريق النخبة المتغلغلة في شتى المناطق المؤثرة في الدولة أن يُحدث انقلابًا في المفاهيم السياسية. وبالتالي، أن يُحدث انقلابًا في مراكز السلطة العُليا وأولها الحاكم. هذا المثقف المدني استطاع أيضًا أن ينفذ إلى عقل المثقف العسكري، وأن يخترقها، واستطاع هذا المثقف العسكري باستخدامه لما هيأه له المثقف المدني من دعاية للفكر الجديد، أن يغير ليس أداة الحكم فقط، بل الحكم ذاته. يغيره إلى ما آمن به الاثنان وهما اثنان في واحد: المثقف المدني وتابعه المثقف العسكري، وهو تغيير المجتمع ذاته بكل آلياته المدنية والعسكرية. وبذلك استطاع المثقف أن يبرز مجتمعًا جديدًا على أنقاض مجتمع قديم، وإن كان هناك تحفظ يمكن أن يعرض كالآتي: إن المثقف يغير أداة الحكم، ثم يغير الحكم بعد ذلك، ثم يغير ذات المجتمع، وبذلك يبرز أمامنا مجتمع جديد، هذا التحفظ يقول إن هذا التغيير لا يحدث في القواعد والكتل الشعبية الكبرى، وإنما يحدث على مستوى آليات الدولة؛ لأن الذي يوجه هذه الآليات هو المثقف.. النخبة وتوابعها. وهناك دلائل حدثت في التاريخ، نود استعراض نموذج لها في ميدانه وهو الدراسات العثمانية- التركية.

القيصرية الروسية: استطاع المثقف الروسي بثورة أكتوبر 1917م أن يغير رأس الحكم وآليات حكم المجتمع، وطبق هذا المثقف بعد انتصاره، مفهومه الجديد من عام 1917م إلى عام 1991م أي قرابة سبعة عقود أو فلنقل ثلاثة أرباع قرن يعني 74 عامًا. وما أن حدث انهيار الاتحاد السوفيتي، إلا وانطلقت الأغلبية الغالبة في المجتمعات السوفيتية إلى سابق عهدها قبل سيطرة المثقف الشيوعي على المجتمع، انطلقت بحماس واضح خاصة في مجال الدين وهو المادة التي ألغتها رسميًا، وبرقابة صارمة أجهزة الدولة السوفيتية، وكانت أجهزة خارقة للعادة في قوتها وسيطرتها على المجتمع.

وجموع الشعب تتبع- غالبًا- النخبة المسيطرة على أجهزة الدولة وأدوات هذه الأجهزة، إما خوفًا أو انتظارًا أو لا مبالاة أو ترقب الجديد.

والدولة العثمانية، كانت وانتهت، كانت دولة إسلامية تغلغلت الثقافة الإسلامية في شتى مناحي حياة الفرد والمجتمع، ونتيجة لاطمئنان الفرد في هذه الدولة، وكذلك المثقف إسلاميًّا، ثم روتينية الحياة، وفقد روح الثقافة الأصلية، والاقتصار على رسومها وأشكالها والركون إلى هذا، مع حدوث التغيرات العالمية في الاقتصاد خصوصًا وتحول المجتمعات العالمية، لم تعد الثقافة الخاملة إن جاز التعبير تدافع عن نفسها أمام المتغيرات الجديدة، ووقفت تترقب، بل واستقبل المثقف الذي لم تعد ثقافته «أيديولوجية» له الثقافة الوافدة غير الأصلية استقبال المنبهر، ولذلك تبناها وروَّج لها، وخرج عن تكوينه القديم والتصق بالجديد واعتبره. وبذلك تكونت نخبة العثمانيين الجدد، والتي استمر دورها في المجتمع العثماني بمسميات مختلفة تركيا الفتاة والاتحاد والترقي، واستطاع مثقف هذا التكوين الجديد أن يدير أمور الدولة بعد انقلاب على السلطان عبد العزيز، وتغييره بالسلطان مراد الخامس، ثم تغيير السلطان مراد، وتعيين السلطان عبدالحميد الثاني، ثم الإطاحة به، وتعيين السلطان محمد رشاد الخامس، ومات هذا ليخلفه السلطان محمد وحيد الدين سلطانًا وخليفه كسابقيه، ثم أطاح المثقف العثماني بالسلطان محمد وحيد الدين، وفصل السلطنة عن الخلافة، وعين عبد المجيد أفندي خليفة، ثم أطاح المثقف العثماني بالخليفة أيضًا، وأتى هذا المثقف بنظام جديد هو الجمهورية بديلًا عن السلطنة، والعلمانية بديلًا عن دين الدولة، وهو الإسلام، وألغى المؤسسات الدينية ورسومها، وحث المجتمع على ثقافة جديدة وحول البلاد من ثقافة أصلية إلى ثقافة وافدة بمعنى البعد عن الشرق إلى الدخول في الغرب.

هذا المثقف- وأقصد به المثقف على أسس ثقافية غريبة وغربية- حول على مدار التاريخ الدولة العثمانية إلى دولة تركيا من سعة المساحة إلى محدودية الوطن، وحول المجتمع التركي من مجتمع شرقي إلى مجتمع غربي، وحول مؤسسات الدولة من مؤسسات شرقية إسلامية إلى مؤسسات غربية لا يدخل الدين في بنيانها.

كان لابد للمثقف العثماني وهو يبحث عن تجديد وطنه أن يأتي بهذا التجديد من بنيته الذاتية، ولم يكن يصح له أن يجعله القلق على وطنه أن يلجأ «للآخرين» المختلفين عنه عقيدة وثقافة؛ ليصلح بأفكارهم وطنه.

هوامش المبحث

1 – اتفق المؤرخون على أن قيام الدولة العثمانية– إمارة– كان عام 1299م أما إعلان التنظيمات فقد كان عام 1839م في عهد السلطان عبد الحميد.

2 – الأيديولوجيا الحاكمة في الدولة العثمانية كانت "الإسلام"، ودليل ذلك تطبيقها للشرع الإسلامي، وفي الخطاب الرسمي العثماني تصريحات بهذا– مثال ذلك ما ورد في خط كلخانه الهمايوني (1839) في عبارة "وكما هو معلوم للجميع أن دولتنا العلية منذ بداية ظهورها ترعى بمنتهى الكمال، الأحكام الجليلة القرآنية والقوانين الشرعية المنيفة، إلا أنه منذ مائة وخمسين عامًا "تبدل الحال ولم يحدث الانقياد والامتثال إلى الشرع الشريف، ولا إلى القانون المنيف". انظر نص كلخانه خط همايوني، في انكلهارد، أ. د. " تركيا وتنظيمات، دولت عليه نك تاريخ إصلاحاتي 1826 – 1882، مترجمي علي رشاد، قناعت كتبخانه سي، اسطانبول 1328، ص476. وينبغي النظر هنا بعين الاعتبار إلى اصطلاحي الشرع الشريف والقانون المنيف الواردين في النص، وهناك ترجمة كاملة لهذا الخط أو الفرمان، في محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، القاهرة 1913، في صورة نشرتها بدون تاريخ مكتبة الآداب بالقاهرة ص ص254 – 526.

كما أن القانون الأساسي وهو اصطلاح عثماني يعني الدستور، والذي أعلن لأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية بتاريخ 7 ذي الحجة 1293 (1876 م) ذكر في مادته الثالثة ما يلي: " السلطنة السنية العثمانية هي صاحبة الخلافة العظمى" وفي مادته الرابعة أيضًا ما يلي: "السلطان، هو حامي دين الإسلام بصفة الخلافة، كما أنه حاكم وسلطان كل الشعب العثماني".

انظر الصورة الفوتوغرافية للدستور العثماني، والتي ألحقها أحمد آق كوندوز في آخر الكتاب: (ونعتذر لعدم تمكننا من الحصول على حروف تركية حديثة).

Ahmet Akgunduz, Eski Anayasa Hukukumuz ve Islam Anayasasi, Istanbul 1989.

كما أن الكتب العلمية المعاصرة أكدت هوية الدولة العثمانية الإسلامية بعدما وصلت علميًّا إلى قناعتها بذلك، "كان هناك تطابق للهدف العثماني مع حماية العالم الإسلامي من القوى الخارجية"، ومثل هذه الإصلاحات استخدمتها القوى الأوروبية لدفع اتجاه التطور في الدولة العثمانية بعيدًا عن النموذج الإسلامي"، انظر، ودودة عبد الرحمن، وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الدولة العثمانية (1924 – 1991م) من ص104 – ص109، في: نادية مصطفى (مشرف ورئيس فريق العمل)، العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي، الجزء 12، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة 1417 – 1996، إعداد ودودة عبد الرحمن.

هذا، وإن ظهر كُتّاب ينفون صفة الإسلامية والدينية عن الدولة العثمانية، مثل الكاتب التركي يلماظ اوزطونا في قوله: إن الدولة العثمانية، ليست دولة دينية، فهي لكي تكون دينية كان يجب أن تكون من المسلمين فقط، وأن تأخذ نظامها من الشريعة فقط، والمعروف أن هناك نظامين حقوقيين: الشريعة، وكذلك النظام الذي يسميه العثمانيون النظام السلطاني أو الخاقاني، وهو نظام تركي قديم يمكن به تشريع أحكام لا توجد في الشريعة لوضع قوانين باسم الخاقان لحماية مصالح الدولة وكذلك مصالح الدين العُليا، بشرط ألا تكون متعارضة مع الشريعة..."

انظر هذا النص في يلماظ اوزطونا، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ترجمة عدنان محمود سلمان، مؤسسة فيصل للتمويل، اسطانبول 1990م، وص464 – ص465، وواضح عدم دقة الكاتب في فهم مصدري التشريع في الدولة العثمانية. كما أن هناك فريقًا من المستشرقين ينفي بشكل غير مباشر، إسلامية الحكم العثماني، ويرى أن القوانين العثمانية والعادات والعُرف كانت تتماشى مع الشريعة الإسلامية، انظر هاملتون جب وهارولد بوون، والمجتمع الإسلامي والغرب، الجزء الأول. ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى (دكتور)، دار المعارف، القاهرة 1971، ص21 – 22 و 31 – 38.

3 – أحمد آق كوندوز، مرجع سابق، ص48 نقلًا عن:

M.T.M.C.1.s.497 - 544

4 – مرجع سابق، نفس الصفحة.

5 – مرجع سابق ص 49، رجوعًا إلى قانون توقيعي المذكور سابقًا، وانظر أيضًا ما ذكره أميد آق طاش عن علاقات الملكية الاساسية في النظام العثماني ومرجعيتها الإسلامية كمثال على أن الإسلام كان بمثابة دستور للدولة العثمانية: "كانت الأراضي الملكية تقسم حسبما ورد في المصادر الإسلامية الأساسية. وقد قسم توقيعي محمد جلبي– الذي رجع إليه أحمد آق كوندوز، وأشرنا إليه هنا– الأراضي حسب الآتي:

أراضي العُشر، وهي الأراضي الملكية الخاصة بالمسلمين.

أراضي الخراج، وهي أراضي النصارى وهي في حكم الأراضي الملكية.

أراضي الميري، وهي أراضي الدولة.

ومن الواضح أن هذا هو تقسيم المصادر الفقهية الإسلامية، انظر:

Umit Aktas, Os. Cagi ve Sonrasi, Bakis Yay Istanbukl 1998, S. 7 - 17.

وكل ما ذكرناه تأكيد للفكرة التي تقول بتطبيق الدولة العثمانية للأسس الشرعية الإسلامية، في فهم الضغط الاقتصادي على بنية الدولة.

وفي هذا المضمار، ينبغي ذكر ما يؤكده علي فؤاد باش كيل– وهو حقوقي تركي وأستاذ في القانون– من أن الدولة العثمانية، دولة إسلامية منذ تأسيسها، وأنها ارتبطت بالدين طوال عمرها، وإن لم يكن هذا الارتباط بنفس القوة في كل عهودها مشيرًا في ذلك إلى عهودها الأخيرة، منذ التنظيمات وإلى

نهاية الدولة، وكذلك قوله: "الشريعة هي دستور الدولة العثمانية"، انظر

Ali Fuat Basgil Din ve Laiklik, 2 b. Yagmur Yay. Istanbul 1962, s 177.

6 – أورد أحمد آق كوندوز، نص هذه الرؤية الأوروبية وهي عبارة عن "لائحة" اعتمادًا على وثائق أرشيف رئاسة الوزراء في اسطانبول، أوراق يلديز الأساس، وثيقة بعنوان: "الإصلاحات القانونية في الدولة العثمانية"، وذلك في:

Ahmet Akgunduz, Os. Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, 1. Kitap, Osmanli Hukukuna Giris ve Fatih Devri Kanunnameleri, Istanbul 1990, C. 1 s. 46 – 47.

7 – أكمل الدين إحسان أوغلو، إشراف وتقديم، الدولة العثمانية، تاريخ وحضارة. نقله إلى العربية صالح سعداوي، المجلد الثاني، ص 33، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطانبول 1999.

8 – أكمل الدين إحسان، المرج السابق، نفس الصفحة.

9 – المرجع السابق، ص469.

10 – المرجع السابق، ص 471.

11 - Veli Aras, Avni, Fatih Sultan Mehmed T. D. E. A. C. I., s. 230 – 231, Dergah yay. Istanbul 1977.

12 – كان الفاتح يجيد اللغة العربية، ويداوم على المطالعة في كتبها حتى قيل إن جمهرة الكتب في مكتبته الخاصة كانت عربية، حسين مجيب المصري، تاريخ الأدب التركي، مطبعة الفكرة، القاهرة 1950م، والكتاب وإن كان مدرسيًّا إلا أن فضله لا ينكر في زيادة الكتابة في الأدب التركي في اللغة العربية، خاصة نقله عن مصادر لها شأنها، وفي صدد ما نحن فيه، رجع المؤلف إلى:

Suheyl Unver, Fatih Kulliyyesi ve Zamani Ilim Hayati, istanbul 1946, s. 159.

ولم نستطع الاطلاع على هذا الكتاب. ويشك سهيل اون ور– حسب رواية حسين مجيب المصري– في صحة رواية معرفة الفاتح اللغات اللاتينية واليونانية والعبرية.

13 – ولي آراس، مرجع سابق، نفس الصفحة. وإن كان المؤلف هذا نقد شعر الفاتح، ونقد صوفيته في شعره. وقد أثر عوني أي السلطان محمد الفاتح– كشاعر– في فضولي، وفي كثير من الشعراء بعده، وبلغ من الإعجاب بعلمه وشخصيته أن أمر السلطان سليم الأول بتكليف الخطاط الإيراني حاجي حسين بكتابة مجموعة أشعار الفاتح، في هذا انظر:

Rustu Sardag, Sair Sultanlar, Fatih Sultan s. 53, Turkiye Is Bankasi, Ankara 1982.

14 – ودودة عبد الرحمن، مرجع سابق ذكره، ص 89.

15 – مثال ذلك، انظر:

Kamal Edip Unsel, Fatihin, surleri T. T. K. Ankara 1946, s. 81.

16 – رواه أحمد في مسنده 4 / 335 والحاكم في المستدرك 4 / 422 والبخاري في التاريخ الكبير 2

/ 81 والسيوطي في الدر المنثور 6 / 60.

17 – طاشكوبري زاده، الشقائق النعمانية، تحقيق أحمد صبحي فرات، المعهد الشرقي، جامعة اسطانبول 1405، ص229. وقد بلغ من ارتباط السلطان بمعلمه ومثقفه، أن أورد بروسه لي طاهر بيتًا من الشعر، ترجمته: كان آق شمس الدين صديق الفاتح في يوم العسرة، لمع الفتح المبين (فتح القسطنطينية)، في وجه آق شمس الدين. وأورد بورسه لي طاهر كتابات الشيخ آق شمس الدين على النحو الآتي:

أ – رسالة النورية، وهي باللغة العربية في التصوف.

ب – حل المشكلات، وهي أيضًا باللغة العربية في التصوف.

جـ مادة الحياة، وهي رسالة طبية باللغة التركية العثمانية.

انظر، بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري، برنجي جلد، اسطانبول مطبعه عامره، ص ص12 – 13، وانظر أيضًا، أكمل الدين إحسان، المرجع السابق 1 / 621، وانظر أيضًا:

Ali ihsan Yurd, Fatihin Hocas, Ak Semsettin,

Hayati, ve Eserleri, Fatih Yayinevi ve Matbasi, Istanbul 1972, S. LXX – XC1.

وإن اقتصر على إحسان يورد في كتابه هذا على إيراده لكتابين فقط اعتبرهما كل مؤلفات الشيخ، وهما:

أ – رسالة النورية.

ب – حل المشكلات، والتي وضعها تحت عنوان دفع متائن الصوفية.

(18) Ismail Cem, Turkiye, de Geri Kalmisligin Tarihi, 6, basim. Cem Yay Istanbul 1977, s.100.

(19) Ismail – cem, a. g.e. s. 101.

(20) Ismail – cem, a. g.e. s. 103 – 108.

(21) i. c.a.g.e.s. 163.

وضرب المؤلف مثالا – في نفس الصفحة – بكيلة القمح التي كانت تباع عام 1450م بسعر 2 – 3 أقجه بلغ سعرها عام 1550م ثلاث أقجات، أما في عام 1585م فقد بلغ سعرها من 20 – 40 أقجه.

(22) Ihsan Sureyya Sima, Tanzimatin Goturdukleri, Beyan Yay. Istanbul 1988, s. 21.

23 – نعيما، مؤرخ عثماني ظهرت أهميته في ميدان الكتابة التاريخية؛ لتفرده بالحياد والصدق والنقد كما ظهر في تصنيفه التاريخي روضة الحسين في خلاصة أخبار الخافقين. والحسين المذكور في العنوان هو: عجمه زاده حسين باشا الذي أحاط نعيما برعايته؛ فقدم إليه تاريخه هذا، وذكر أحداث الدولة العثمانية في عهدي مراد الثالث ومحمد الرابع، وبالتحديد بين عامي 1591، 1659. كان نعيما مؤرخًا رسميًّا للدولة، وامتاز ببساطة اللغة وصدق القول وأمانة النقل. وقد أقام تاريخه على أساس أن يكون المؤرخ صادق القول، ولا يعطي أدنى أهمية للأراجيف الشائعة على لسان الناس، ولكنه يهتم بالأقوال الموثوقة والمعتمدة التي يقول بها رجال يعرفون واقع الوقائع،

وعلى إدراج الوقائع ذات الدقائق النافعة، والتي يستفاد منها من العبرة التي فيها. كما استفاد نعيما من تصانيف سابقيه التي وثق بها شارح المنار زاده وجيهي ومحن زاده ميرسين، ومحمد خليفة، وحسن بك زاده، وتوقيعي عبد الرحمن باشا، وكاتب جلبي (حاجي خليفة). ويعد نعيما، واسمه مصطفى، شاعرًا وكيميائيًا وفلكيًا على عادة تكوين المثقف الموسوعي في عصره. لمزيد من المعلومات عن مصطفى نعيما وتأريخه.

Nihat Sami Banaili, Resimli Turk Edebiyat Tarihi, c. 2 / 694 – 695. M. E. B. Istanbul 1971, s. 329.

Behcet Necatigil, Edebiyatimizda Isimler Sozlugu, 8 b., Varlik yay Istanbul 1978, s. 216.

وروبير مانتران، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الأول، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس 1993، ص ص 420 – 421.

24 – كاتب جلبي، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي: تلك مسميات لمدة من عواميد التاريخ العثماني (1609 – 1657) من كبار مثقفي القرن السابع عشر. تميز بانفتاحه الثقافي على العلم الأوروبي، رغم أن تعليمه كان تقليديًا. يعتبره بعض أصحاب كتب التراجم أنه أول مَنْ فتح نافذة عثمانية على العالم الأوروبي الثقافي. وبجانب معرفته بلغات المثقف المسلم العصري في وقته: العربية والفارسية والتركية. وكان تعلمه الفرنسية واللاتينية؛ بهدف الاطلاع على ما كتبه الأوروبيون. كتب أكثر من عشرين كتابًا في عمر لم يتجاوز الخمسين سنة. يتضح في كتابه تحفة الكبار في أسفار البحار الذي تناول فيه تاريخ البحرية العثمانية، يتضح نقد المثقف العثماني لأحوال الدولة. واللافت للانتباه أن هذا الكاتب لم يكتف بذلك، بل تعداه على تقديم العلاج اللازم؛ لإعادة القوة إلى الدولة العثمانية بعد ضعفها.

Behcet Necati, a. g. e. s. 179

لكي ترجع إلى سابق عهدها من القوة والمنعة، ويشرح في تحفته هذه – أيضًا – كيفية تغطية العجز في ميزانية الدولة للعام التالي، انظر أكمل الدين إحسان، مرجع سابق ذكره، ج2 ص 77. إن كتابه تحفة الكبار نموذج لفكرة كاتب جلبي في الإصلاح، ولذا يعد مرجعًا مهمًا في تاريخ البحرية الإسلامية في عهدها العثماني، وفي نظرة المثقفين العثمانيين في إصلاح الدولة، وهي مسألة قابلة للدراسة والتحليل، وقد طبع تحفة الكبار في أسفار البحار في مطبعة إبراهيم متفرقة في اسطانبول عام 1729 باللغة التركية العثمانية. ثم قام أورخان شائق كوك ياي، بنشره بالحروف التركية اللاتينية في اسطانبول عام 1973 ومعلوماته المكتبية ذكرناها في قائمة المصادر والمراجع. والطبعة العربية الحروف وكذلك اللاتينية موجودة في مكتبة مركز بحوث العالم التركي، الذي ترجم هذا العمل اعتمادًا على النسختين وتحت إشراف الباحث.

ومن سلفية كاتب جلبي وتفرده بهذا بين المثقفين العثمانيين، انظر نهاد سامي، مرجع سبق ذكره 2 /

684 وقد وصفه كاتب تركي بأنه ممَّنْ ازدان بهم الزمان وشرف بشرفهم المكان، انظر محمد شرف الدين في ترجمته لكاتب جلبي في، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وكالة المعارف، اسطانبول 1971، ص15، وانظر أيضًا علي رضا قره خان، كاتب جلبي، حاجي خليفة، مجلة عالم الكتب، م5، ع3 سبتمبر – أكتوبر 1984م. وعن زيادة كاتب جلبي في شروح الترقيات الغربية بين العثمانيين، انظر بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري، 3 جي جلد، مطبعة عامرة، اسطانبول 1342هـ ص124.

25 – إحسان ثريا، مرجع سابق ذكره، ص 21.

26 – علي رشاد، تاريخ عثماني، درسعادت 1329، ص ص663 – 665.

ومانتران، مرجع سبق ذكره، 1 / 393.

27 – أشارت بعض المراجع العربية في أوائل القرن العشرين إلى قضية الانكشارية وعجزها، انظر، محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية طبعة مصورة عن الطبعة الثانية، القاهرة 1913، تصوير ونشر مكتبة الآداب بالقاهرة، دون تاريخ. وانظر أيضًا مانتران، مرجع سبق ذكره، 1 / 365 وانظر:

Mithat Sertoglu, Os. Tar. Lugati, 2. b.

Enderun Kit. ev. Is. 1986. yeniceri mad. s. 365 – 366.

وكذلك مانتران، مرجع سبق ذكره 1 / 365.

28 – انظر أكمل الدين إحسان، مرجع سبق ذكره 2 / وإحسان ثريا، مرجع سبق ذكره ص 21.

29 – باساروفجه مكان في شرق ماء موراقيا عند لقائه بمدينة سمندره في بلاد الصرب (صربيا)، وسميت المعاهدة بين العثمانيين من ناحية وبين النمسا والبندقية من ناحية أخرى، والموقعة في عام 1718م، باسم هذا المكان، وقد أنهت هذه المعاهدة الحرب التي استمرت من عام 1715م إلى عام 1817م بين الطرفين المذكورين، انظر:

Mithet Sertoglu a. g. e. s. 267.

ولتفصيلات عن هذه المعاهدة، انظر:

Ziya Nur, a. g. e. c. 2. s. 332

خاصة وأن المؤرخ ضيانور آق صو، يستطرد في ذكر الآثار النفسية التي نتجت عن ترك العثمانيين لمدينة بلغراد، حتى قال "إن استرجاع بلغراد أصبح أملًا وطنيًا يسعى إليه كل عثماني؛ لأنها مفتاح البلقان". يمكن مراجعة ضيانور، المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقد عبر مؤرخ عثماني قدير عن تأثير هذه المعاهدة، بقوله: "لقد انقضت بمعاهدة باساروفجه تلك الأيام التي كانت أوروبا ترتعد فيها من الدولة العثمانية، وأصبح بها من أعداء الدولة العثمانية عدوّان جديدان، هما: النمسا وروسيا، علي رشاد، مصدر سبق ذكره، ص415.

30 – إبراهيم متفرقة، مثقف عثماني ورجل علم وأدب ودبلوماسية، ويعد من أبرز رواد حركة الإصلاح في الدولة العثمانية، كان يعتبر أن الأساس في الإصلاح هو إصلاح الجيش حسب النمط الأوروبي،

ولم يُخف إعجابه بالتجارب الغربية، وكان على دراية كبيرة بالتقدم الذي حققته أوروبا في الميادين الفنية والعلمية، وكان متحمسًا لإدخال بعض الاكتشافات الجديدة إلى الدولة العثمانية مؤكدًا على أنه يجب التمييز بين الديانة المسيحية التي لا تفيد المجتمع الإسلامي وبين العلوم الحديثة في أوروبا، التي ستعود بالنفع على المسلمين، وأنه لا تعارض بين العلم والإسلام. وبهذا التفكير المنفتح على أوروبا، اهتم بمشروع إقامة مطبعة بالحرف العربي باسطانبول. وقد خامرته فكرة هذا المشروع قبل سفر يكرمي سكز محمد جلبي إلى باريس، ولا يستبعد أن يكون إبراهيم متفرقة على علم بمطابع الأقليات الدينية في اسطانبول، وكانت الحكومة العثمانية متحمسة لفكرة مشروعه عن المطبعة". لمعلومات أكثر تفصيلًا، انظر، وحيد قدوره، بداية الطباعة في اسطانبول وبلاد الشام تطور المحيط الثقافي 1706 – 1787م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض – تونس 1993م، ص 260 – ص 262.

31 – طبعت سفارة يكرمي سكز محمد جلبي إلى فرنسا، في عام 1867م وفي باريس عام 1841م، وقام شوكت رادو، بإصدارها بعد تبسيط أسلوبها، وبحروف تركية لاتينية عام 1970م، كما أصدرت دار ترجمان هذه السفارة في سلسلة 1001 كتاب في اسطانبول عام 1976. ويعتبرها "بهجت نجاتي كيل" واحدة من أولى المؤلفات العثمانية التي تعرف بأوروبا، ويقول إنها الثانية في أدب الرحلات في الأدبيات العثمانية بعد رحلة أوليا جلبي، انظر: بهجت نجاتي كيل، مصدر سبق ذكره، ص335. وقارن بين معلوماته وبين أكمل الدين إحسان. عبارة النص منقولة عن: أكمل الدين إحسان، مرجع سابق ذكره، ج 2 / 268.

32 – أكمل الدين إحسان، المرجع السابق، نفس الجزء ونفس الصفحة، ولم نستطع رؤية الأصل.

31 – أكمل الدين إحسان، المرجع السابق ج 2 / 677 – 678. ولم نستطع رؤية الرسالة.

32 – عن الداماد، إبراهيم باشا (؟ – 1730) ودوره الثقافي في تاريخ الدولة العثمانية، انظر: علي رشاد، مرجع سابق ذكره ص 414، ووحيد قدوره، مرجع سبق ذكره، ص 123.

33 – عبد الله أفندي، مؤلف بهجة الفتاوي، قد أفتى بطبع الكتب. انظر بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري ج 1 / 363. وقد اشترط عبد الله أفندي في فتواه بإدخال المطبعة وتأسيس دار طباعة في الأستانة، اشترط عدم طبع القرآن الكريم فيها؛ خوفًا من التحريف، ذكر هذا محمد فريد في تاريخ الدولة العلية العثمانية، مرجع سبق ذكره، ص 147.

34 – هناك رأي قال به نهاد سامي بأنارلي في عصر اللا إله، وأنه عصر اللهو والمتعة والاستمتاع، لما يشغل سكان العاصمة من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا العصر له وجهة سياسية داخلية، وهي تحقيق التجديدات الأوروبية دون إثارة تعصب قطاع من شعب العاصمة. انظر نهاد سامي بانارلي، مرجع سبق ذكره، ج 2، ص 739 / 1.

35 – ماتران، مرجع سابق ذكره، ج1 / 414 – 418، ويورد وحيد قدوره، قائمة بيلوجرافية كاملة بالكتب المطبوعة في اسطانبول وبلاد الشام في القرن 12هـ (18م)، وفيها صدر في اسطانبول

ثمانية كتب على رأسها كتاب الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، صحاح جوهري مع ترجمة تركية لمحمد بن مصطفى ألواني. ومما يلفت النظر في هذا الكتاب الأول، أنه تضمن نص الخط الهمايوني (الفرمان السلطاني) الذي أصدره السلطان أحمد الثالث مع نص فتوى شيخ الإسلام، حيث الترخيص باستعمال المطبعة، ونص الرسالة المسماة بوسيلة الطباعة لإبراهيم متفرقة، انظر وحيد قدورة، مرجع سابق ذكره، ص 331.

36 – إسماعيل جم، مرجع تركي سبق ذكره، ص 331.

37 – المرجع السابق، ص 164.

38 – المرجع السابق، ص ص 239 –241.

39 – المرجع السابق، نفس الصفحات.

40 – المرجع السابق، ص 257 ويؤيده في نظرته لخط كلخانه، المؤرخ التركي ضيانور، رغم ماركسية جم وعثمانية ضيا، انظر ضيا نور مرجع سبق ذكره، ج3 ص ص 193 –194.

41 – ماتتران، ج2 ص 462 وضيانور ج 3 ص 193 – ص 194 ويلاحظ أن ضيانور اتخذ موقفًا شديدًا ضد السلطان محمود الثاني لدرجة انه أورد عبارة شعبية في كتابه هي تنظيمات شرية "بدلًا من اسمها الرسمي تنظيمات خيرية، وهناك فرق بين الخير والشر".

42 – وقد أوجد صراعًا داخل النخبة المثقفة العثمانية يتأرجح بين الدفاع عن الإسلام بما في ذلك من ضرورة سيادة الشريعة الإسلامية بدلًا من تمثل قوانين أوروبية، وبين إحلال القوانين الأوروبية محل بنود الشريعة الإسلامية، والذي فرضه خط كلخانه. ضيانور، مرجع سابق ذكره، ج3 ص 274.

43 – وفي وصف آخر لمؤرخ تربوي تركي، يقول: "وكلخانه خط همايوني، كروكي غبي وتقليد قاصر لإعلان حقوق الإنسان المكون من 17 مادة، والصادر في باريس عام 1789 " انظر:
Osman Nuri Ergin Turk Maarif Tarihi Eser Mat. Is. 1977. c. 1 – 2. s. 411.

44 – حرب القرم 1854 – 1856، كانت بين الدولة العثمانية والقيصرية الروسية في منتصف القرن التاسع عشر، وانتهت بهزيمة الروس. أيدت فيها الدولة العثمانية كلٌ من إنجلترا وفرنسا، وانتهت بمعاهدة باريس عام 1856، مات فيها ما يقرب من ربع مليون جنديًا من الطرفين. وترجع أهميتها في الحياة الفكرية العثمانية إلى أن واجهت الدولة العثمانية قيمة تطور العلوم العسكرية وغير العسكرية في أوروبا، ومن هنا بدأت الدولة في إرسال بعثاتها العسكرية والعلمية إلى فرنسا وإنجلترا، وأن حرب القرم اقتضت أن تقدم الدولة العثمانية عشرين ألف جنديًا عثمانيًا، بموجب "اتفاق اقتراض الجنود" الموقع بين الدولة العثمانية وإنجلترا، تدفع إنجلترا رواتبهم مع إعطائهم كافة حقوق حياتهم الدينية، بشرط أن يكونوا تحت إمرة ضباط إنجليز، ووقع اتفاق اقتراض الجنود، في 3 فبراير 1855، وتم تنفيذه، وكان له بالضرورة تأثيره الثقافي في اهتمام الدولة العثمانية بالتطورات الحادثة في أوروبا، خاصة العسكرية فيها، انظر في هذا وتحليله، ضيانور،

مرجع سابق ذكره، ج 3، ص ص 356 – 357.

45 – أخذ أحمد وفيق باشا (1823 – 1891) بالاهتمام بالتاريخ القومي التركي، واعتبر أول المعبرين عن تيار الوطنية والقومية التركية في عهد التنظيمات، وأنه كان يتابع باهتمام الآداب الغربية، وقد ترجم عن الفرنسية 16 عملًا لموليير، أثرت في تطور اللغة التركية العثمانية. انظر بهجت نجاتي كيل، مرجع تركي سبق ذكره، ص 21 ونهاد سامي بانرلي، مرجع تركي سبق ذكره ج 2 ص 1069.

46 – مانتران، ج 2 ص 465.

Babinger, Franz, Os. Ta. Yazarlari ve Eserleri, Cev. Coskun Ucok, K. B. Y. Ankara 1992, s. 403 – 404.

ومصطفى نوري باشا أو السيد مصطفى نوري، ألف تاريخه كانت قبل ذلك نتايج الوقوعات في 4 أجزاء، الأول من بداية ظهور آل عثمان إلى واقعة تيمور عام 804. ويبدو أن بابنجر تصور أن هذا الجزء امتد حتى عام 1003، فسجل الأمر على ذلك، والجزء الثاني بدأ من 1003 من سلطنة محمد الثالث، حتى عزل السلطان محمد الرابع عام 1099، والجزء الثالث يبدأ من 1099 سنة اعتلاء السلطان سليمان الثاني العرش، حتى معاهدة قاينارجه عام 1188، والرابع– وإن لم يُنشر في حياة المؤلف– ظهر في اسطانبول عام 1327، لذلك فإن النسخة التي بين أيدينا تشمل الأجزاء الثلاثة. وقام نشأت جغتاي بتبسيط لغة نتايج الوقوعات– الجزء الأول والجزء الثاني– ونشره بالتركية بحروفها اللاتينية بتعليقات وإيضاحات، وأبان عن أهمية هذا التاريخ، ونشره مجمع التاريخ التركي في أنقره عام 1979، أما الجزء الثالث والجزء الرابع فقد نشرهما نشأت جغتاي عن نفس المجمع، في العام التالي مباشرة أي عام 1980، انظر:

Mustafa Nuri Pasa, Netayicul Vukual, c. 1 – 2 T. T. K. Ankara 1979 ve c. 3 – 4. T. T. K. Ankara 1980.

أما عن مصطفى نوري وأعماله– غير نتايج الوقوعات، انظر، بابنجر، المرجع السابق، نفس الصفحتين.

(49) Mehmet Emin Gerger, Tanzimattan Avrupa Topluluguna Turkiye, Inkila Pyayinlari, Is. 1989, s. 138.

50 – مانتران، 2 / 466.

51 – وكان تقسيمها كالتالي: مدارس الصبيان، والمدارس الرشدية، ودار الفنون، والثالثة تعادل الجامعة في مفهومنا المعاصر، عثمان أركين، مرجع سبق ذكره، ج 1 – 2 ص 425.

52 – ومثال ذلك أن المشير فؤاد باشا، أرسل أولاده الثمانية إلى مدرسة سان جوزيف في حي قاضي كوى في اسطانبول، وكان أول عثماني يفعل هذا، فتبعه العائلات العثمانية، فأرسلت أولادها إلى مدارس الأقليات والمدارس الأجنبية، عثمان أركين، المرجع السابق، ص 777.

53 – عثمان أركين، المرجع السابق ص ص 458، 668.

54 – لتفصيل أكثر؛ انظر، عثمان أركين، ص ص 783 – 784.

55 – هدى درويش، علاقة تركيا باليهود وإسرائيل وأثرها على البلاد العربية (1648 – 1999)، الجزء الثاني، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الآسيوية، جامعة الزقازيق، 1420 – 2000م، ص ص 433 – 434.

56 – مانتران 2 / 466 – 467 وثروت فنون مجلة أدبية صدرت بين 27 مارس 1891 و 26 مايو 1944 أي على مدى 54 عامًا صدر فيها 2464 عددًا، وهي تمثل الاتجاه الجديد في الأدب التركي العثماني، والذي بدأ به الأدب التركي المتأثر بالآداب الأوروبية (جيل: نابي زاده ناظم، وأحمد راسم، ومحمود صادق، وإسماعيل صفا، ورجائي زاده أكرم، ومرورًا بجيل الاشتراكية الواقعية (سعيد فائق، وعابدين دينو، وصميم قوجه كوز، وجاهد ايركاط) وحركة تصفية الأدب من القديم، والاتجاه إلى التجديد (فاروق نافذ، ويوسف ضيا، واورخان سيفي)، ولمزيد من المعلومات راجع:

Sukran Kurdakul, Sairler ve Yazariar Sozlugu Bilgi yay. Ankara 1973, s. 449 – 450.

57 – ضيانور، ج 4، ص5.

58 – المرجع السابق، ج 4، ص 115.

59 – مانتران، ج 2، ص 146. والعبارة لمانتران، وهي تفصح عن أوروبيته في تناول العثمانيين.

60 – مانتران، ج 2، ص 148، وضيانور، ص 159 و 183. والوصف في المتن لمانتران.

61 – مانتران، 2 / 150. والمرجع في أساس تناوله كان لتوضيح رؤية مانتران والإفادة منها.

62 – مانتران، 2 / 151 وضيانور 4 / 241 – 242، ويلاحظ هنا أن ضيا نور ينتقد المثقفين أصحاب السلطة بأن إعلان الدستور إنما جاء باعتمادهم على الغرب، وأن للغرب مصلحة في إعلانه. وأورد أن إعلان الدستور "تقليد القردة". انظر نقد ضيا نور لحركة المثقفين العثمانيين الجدد، والدستور، وأن الدستور عبارة عن تجميع لمواد من القانون الفرنسي والقانون البلجيكي، ضيا نور، 4 / ص ص 242 – 248.

63 – مانتران، 2 / 152.

64 – ضيانور، 4 / 325.

65 – مانتران، 2 / 155 وضيا نور 4 / 323 – 324.

66 – وتضع رؤية تركية مقابلة تصف عهد التنظيمات بأنه عهد "أزمة ثنائية الفكر في الدولة العثمانية مما يعني عهد الخلخلة الاجتماعية، وقد جاءت بعد عهد وحدة الفكر والمجتمع"، وهي رؤية المفكر والفيلسوف التركي حلمي ضيا أولكن، انظر:

Hilmi Ziya Ulken, Millet ve Tarih Sururu, Dergah yay. 2 b. Is. 1976

67 – وهذه هي رؤية روبير مانتران الفرنسي، وهي مهمة بالنسبة إلى تطور هذا البحث، انظر مانتران 2 / 168.

68 – نفس الرؤية ونفس المرجع السابق، 2 / 169.

69 – رامزور، دار أرنست، تركيا الفتاة وثورة 1908، ترجمة صالح أحمد العلي، دار ومكتبة الحياة، بيروت 1960 ص 58 ومانتران 2 / 227 – 230.

70 – رامزور، المرجع السابق، ص 55.

71 – رامزور، 101 – 102، ومانتران، 2 / 237 – 239.

72 – رامزور، 150، ومانتران، 2 / 237.

73 – رامزور، 150، ومانتران 2 / 253.

(74) Omer Faruk Yilmaz, Belgelerle, Sultan ikinci Abdulhamid Han, Os. Yayinevi, Is. 1999, s. 185 – 187.

ومانتران 2 / 253.

75 – هذا تفسير مانتران للعلاقة بين الثورة والمثقف، وهو رأي يطرح للمناقشة، لكن يمكن–في هذا الصدد– مراجعة كتاب سينا آق– شين، عن الاتحاد والترقي، وفيه توضيحات كثيرة ومتفرقة عن دور المثقف في التغيير هنا، وإن كتاب سينا من أدق الكتب العلمية حتى الآن– فيما يرى– إلا أن كتاب مصطفى راغب يعتبر من أهم الكتب الصادرة عن الاتحاد والترقي، ودور مثقفي الجمعية في هذا التغيير، انظر:

Sina Aksin, Jon Turklrer ve ittihat ve Terakki Kit. ev. Is. 1987. Remzi Mustafa Ragib Esatli, Ittuhat ve Terakki, Hurriyet, yay. Is. 1975.

ولا شك أن فتحي أوقيار، وهو مثقف وسياسي بارز في الحياة السياسية في فترة التغيير، له آراؤه التي عبر عنها في كتاباته في هذا الموضوع. انظر:

Fethi Okyar, Uc Devirde Bir Adam, Haz. Cemal Kutay, Tercuman Yau. is 1980.

76 – ألكسندر إسرائيل هيلفاند، واسمه المستعار بارفوس يهودي روسي ماركسي، اشترك في ثورة 1905 في روسيا. ثم عاش في ألمانيا مدة طويلة، اتسمت حياته بالغموض. وعند معاشه في الدولة العثمانية كتب في مجلة القوميين الأتراك "تورك يوردو"، واشتغل بالكتابة الفكرية، ولم يدافع قط عن الاشتراكية التي كان من المتوقع أن يكتب فيها، وتركزت كتاباته حول مضار الديون العمومية العثمانية، وكان يرى أن مستقبل الدولة العثمانية يمكن أن يكون في حالة أفضل إذا انتصرت ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. وكان هيلفاند هذا مؤثرًا في أوساط المسئولين في الاتحاد والترقي. ولابد أن كان له تأثير بشكل وبآخر في حماس ضباط الاتحاد والترقي أصحاب السلطة في البلاد– وقتها– لدخول الحرب العالمية الأولى بجانب ألمانيا. انظر:

Sina Aksin, a. g. e. s. 278.

ولكن لرؤية نقدية بمنهج إسلامي في تحليل أفكار ألكسندر إسرائيل هيلفاند بارفوس وقائمة بأعماله، انظر:

M. Ertugrul Duzdag, Yakin Tarihimizde Gizli Cehreler, Is Yayincilik, Istanbul 1991, s. 36, 37, 46, 47, 48, 49, 50 ve 21, 27.

ويذكر محمد شوكت أيكي أن بارفوس هذا، بالإضافة إلى يهوديته كان عميلًا للمخابرات الألمانية، واستخدمته السلطات في ألمانيا؛ لدفع الدولة العثمانية، وخاصة ضباط الاتحاد والترقي، وكانوا هم الحكام، إلى دخول الحرب العالمية الأولى في جانب ألمانيا، وبهذه الحرب انهارت الدولة العثمانية وانتهت. انظر:

Mehmet Sevket Eygi, Yahudi Turkler, ZVI – Geyik Yay. Is 2000, s. 25 – 26.

77 – ماتران 2 / 259 – 260 وآق شين، نفس الصفحة.

78 – ماتران 2 / 302.

(79) Enver Karatekin, Devrim Tarihi ve Turkiye Cumhuriyeti Rejimi, Sinan yay Is. 1973, s: 45 – 46 - 47.

80 – أنور قراتكين، المرجع السابق، ص 48.

81 – قراتكين، المرجع السابق، ص 50.

82 – قراتكين، المرجع السابق، ص 51، و

Atsiz, Turk Tarihinde Meseleler, Otuken Yay. is. 1977, s. 48 – 49

(83) Sevket Sureyya Aydemir, Makadonyadan Orta Asyaya Enver Pasa, 1908 – 1914, 2 b. Remzi Kit. Ev. Is. 1976, s. 1 / 175.

84 – شوكت ثريا، مرجع سابق، 1 / 183.

(85) Ziya Gok Alp, Turklesmek, Islamlasmak, Muasirlasmak, sad. Ferhat Tamir, Ankara 1976, s. 10.

76 – ضياكوك ألب، مرجع سابق، ص 64.

(87) Niyazi Berkes, Turkiyede Cagdaslasma, Bilgi Yay. Ankara 1973, s. 360.

(88) Niyazi Berkes, Turkiyede.. a. g. e. s. 370.

89 – استقينا هذه النبذة عن حياة أحمد أمين يالمان من خلال سيرته الذاتية، انظر:

Ahmet Emin Yalman, Yakin Tarihte Gorduklerim ve Gecirdiklerim C. 1. (1888 – 1918) Rey yay. Is. 1970.

90 – أحمد أمين يالمان، 1 / 19.

91 – المرجع السابق، 1 / 40.

92 – المرجع السابق، 1 / 43.

93 – المرجع السابق، 1 / 113 و 1 / 146.

94 – المرجع السابق، 1 / 265 – 266.

95 – المرجع السابق، 1 / 279.

96 – المرجع السابق، 1 / 281.

97 - نظرًا لأهمية هذا اللقاء في معرفة بعض اتجاه الحركة الفكرية قبيل ظهور أتاتورك؛ نورده هنا.

أحمد أمين: اسمي أحمد أمين، ابن أستاذكم عثمان بك الذي كان معلمًا لكم في المدرسة الرشدية في سالونيك. منذ زمن طويل، وأنا أتوق للقائكم والتحدث معكم. مصطفى كمال: أتذكر جيدًا جدًا أستاذي عثمان بك، وأحبه جدًّا. كما أعرفكم شخصيًّا منذ فترة طويلة من خلال مقالاتكم التي أقرؤها بشغف. (أحمد أمين 1 / 289) "ساعتها أدركت أنني أمام قائد وطني عاقل وشجاع، وأنه يمكن الثقة به مهما كانت احتمالات الغد" أحمد أمين 1 / 290.

وعن علاقات مصطفى كمال باشا، بطلعت بك أحد قادة الاتحاد والترقي الثلاثة- قال مصطفى كمال باشا عن طلعت بك: "إنه محب لوطنه. أحبه كثيرًا. يمتلك الصفات الحسنة جدًّا والنقية جدًّا". أحمد أمين 1 / 306.

98 - أحمد أمين، 1 / 317.

99 - انظر، أحمد أمين، 1 / 317.

(100) Atilla Yargici, Kemalizm,in Fikir Kaynaklari, Ittihat yay. Is. 1993, s. 14.

101 - آتيلا ياركيجي، نفس المصدر السابق ص 15.

(102) Hikmet Tanyu, Tevfik ve Din, Irfan yay Is. 1972, s. 13.

Ve Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret, Devir – Sahsiyet – Eser, Dergah yay Is. 1987, s. 63.

103 - محمد قابلان، المرجع السابق ص 63 وفيها يستخدم الكاتب تعبير التراجيديا النفسية للدلالة على أحوال توفيق فكرت الروحية، وبتعبير الكاتب Ruhi Trajedi ويرجعه إلى الأحوال التي مرت بها والدة فكرت. انظر أيضًا قابلان 64 – 66 وآتيلا، مرجع سابق ص 19.

104 - فكرة الفقرة عن آتيلا ياركيجي، أما نفس القصيدة فهي في رباب شكسته التي طبعت أول مرة عام 1900م. وأبرز من كتب عن توفيق فكرت، هو محمد قابلان الذي درس توفيق فكرت في بحثه لنيل درجة الأستاذية المساعدة من جامعة اسطانبول 1943، وطُبع في اسطانبول عام 1946. ثم قام كنعان آق يوز بنشر كتاب عن توفيق فكرت عام 1947، اهتم فيه بالجانب البيوجرافي للشاعر، وكلا المؤلفين من أهل الدراسات الأدبية، وفي عام 1972 أصدر حكمت طانيو كتابه توفيق "فكرت ودين" ليتناول الشاعر تناولًا فكريًّا وفلسفيًّا، ومصدر القصيدة هنا، مجموعة قيمة من أشعار مختارة من الأدب التركي، أصدرها كنعان آق يوز- وهو موثوق به في ميدان دراساته الأدبية، وهو علم من أعلام هذه الدراسات في تركيا- انظر، توفيق فكرت، رباب شكسته، اسطانبول 1327، طنين مطبعه سى، بر لحظه تأخر، ص 305 – 307 وهذه الطبعة موجودة في مكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس، القسم التركي.

Kenan Akyuz, Bati Tesirinde Turk Siiri Antolojisi, 36, Ankara 1970, s. 258.

105 - انظر، نقد قصيدة تاريخ قديم في:

Mehmet Bayrak. Tevfi Fikret, Tel yay. Is. Tarihsiz. S. 94 – 105.

وفي تأثير قصائد توفيق فكرت على أتاتورك يستشهد المؤلف بمصراع فكرت "أي شيء وافق العقل المنطق هو الدين"، ويقارنه بمقولة أتاتورك "إن المرشد الحقيقي في الحياة، هو العلم" بايراق 103. وانظر أيضًا إلى شرح آتيلا، لقصيدة تاريخ قديم لفكرت، وتعليقه الحاد عليها في آتيلا، مرجع سابق ذكره، ص 105. ولم ترد قصيدة "تاريخ قديم" وذيلها في طبعة 1327 والموجودة في مكتبة آداب عين شمس.

106 – انظر قصيدة "تاريخ قديمة ذيل" في، شرح، مرجع سابق، ص ص 39 – 40.

107 – آتيلا، مرجع سبق ذكره ص 53.

آتيلا، مرجع سابق ذكره ص 53. والجدير بالذكر أن رواد المادية في تركيا– حسب تقسيم محمد آق كون– ثلاثة: الشيخ تحسين، وبشير فؤاد، وأحمد مدحت أفندي. والأول أرسله الحكومة العثمانية إلى باريس ليكون إمامًا لطلاب البعثة العثمانية فكوّن ثقافة فرنسية، وعاد ليلعب بها دورًا في الحياة الثقافية العثمانية، ويقابل الشيخ رفاعة الطهطاوى في الفكر العربي المسلم ويتزامن معه تاريخيًا. انظر:

M. Akgun. Materyalizmin Turkiyeye Girisi ve Ilk Tesirleri, K. T. B. Ankara 1988, s. 162.

108 – آتيلا، ص 63.

109 – آتيلا، ص 63.

110 – ذكر ذلك عبد الله جودت في العدد 6، والعدد 20 من اجتهاد (عام 1913م) ونقلها آتيلا عنه، انظر اتيلا ص 64.

111 – آتيلا، 65.

Sukru Hanioglu. Doktor Abdullah Cevdet Uc Dal. Is. s.341.

112 – هذا الاعتراف أدلى به عبد الله جودت في عدد أول يوليو 1925 في جريدته اجتهاد ونقله آتيلا، مرجع سابق، ص 66 وخاني أوغلو.

(113) Zekeriyye Sertel, Hatirladiklarim. a. g. e. s. 62, 69

عن برهان بوزكيك

Cemil Meric, Kultuirden irfana s. 391.

(114) Burhan Bozeyik, Yeni Nesil, say. 12 Subat 1984.

(115) Hamioglu, Doktor Abdullah Cevdet, s. 174.

ويحاول شكرى خاني أوغلو– وهو الآن أستاذ جامعي مختص يقيم في الولايات المتحدة الأمريكية– في رسالته للدكتوراه عن عبد الله جودت أن يجد تفسير التصرف الدكتور عبد الله جودت في مساندته لليهود والصهيونية، لإقامة وطن قومي يهودي في فلسطين، بأنه كان للدكتور عبد الله

جردت في هذا أهداف إنسانية أكثر منها سياسية، خاني أوغلو، نفس الصفحة والحاشية (51).

116 – خاني أوغلو، ص ص 325 – 326.

117 – المرجع السابق، ص ص 326 و 418.

118 – عقل سليم، ص 48، 301 و 512.

119 – حاول آتيلا باركيجي، إعادة قراءة هذا الكتاب في ضوء المفهوم الإسلامي، انظر: آتيلا باركيجي، مرجع سابق، ص 58.

120 – إلى أن ثبت محمد ضياكوك ألب على آرائه القومية، مر بعدة مراحل، ووقع تحت تأثير مجموعة من مفكري الداخل ومفكري الخارج. ومر بمراحل دراسة العلوم والفلسفة الغربية التي تلقاها في المدارس العثمانية المتأخرة، مع أفكار الحرية والوطن التي انتشرت بتأثير الثورة الفرنسية بين المثقفين والعثمانيين. وفي الوقت نفسه دراسة العلوم الشرعية والإسلامية التي تلقاها عن عمه، وكان كل ذلك مجتمعًا في أيام شبابه الأولى. أما هؤلاء الفلاسفة والمفكرون الذين قرأ لهم وتأثر بهم فهم: ألفريد فوييه، وتارد، وبرجسون، ودور كايم، وكونت، ولوبان. وكلهم من الماديين الفرنسيين، وألكسندر إسرائيل من الاشتراكيين الماديين الروس، ومن القوميين العثمانيين والأتراك تأثر بموئيز كوهين، وهو يهودي عثماني، من المنظرين للقومية التركية، وحسين زاده علي بك، الذي أطلق على نفسه اسم طوران، وهو القائل: "أنتم أيها المجريون إخواننا؛ لأن طوران هي المنشأ المشترك الذي نشأ فيه أجدادنا. فهل من الممكن بعد ذلك أن يفرق الإنجيل والقرآن بيننا".

Vehbi Vakkasoglu, Tarih Aynasinda Ziya Gokalp, Yeni Asya Yayinlari, Ist. 1980, s: 16 – 89 – 90, 96, 101.

وهنا يمكن ملاحظة تأثير حسين زاده علي بك، على ضياكوك ألب في مسألة اللغة كعنصر قومي فعال، والأول الذي درس في سان بيترسبرج ونزح إلى اسطانبول عام 1889، وأصبح عضوًا في هيئة التدريس في المدرسة الطبية، ونشر الفكر القومي الشامل (الطورانية) بين الطلاب، ولعب دورًا رائدًا في تأسيس حركة الاتحاد والترقي، ونادى بتحرير اللغة التركية في أذربيجان من التأثير اللغوي الإيراني (الفارسي) والروسي، وقال إن اللغة تلعب الدور الفعال في تأسيس اتحاد كل الأتراك.

David Kushner Turk Milliyet Ciliginin Dogusu, Cev. Sevket Serdar... Kervan Yay. Is. 1979, s. 19.

121 – زكريا سرتل، مرجع سبق ذكره ص 12 وآتيلا 80 – 81.

122 – وقاص أرغلو، نقلًا عن حكمت طانيو، يكي تركيا نك هدفلري، ضياكوك ألب "د.ن، اسطانبول 1947، ص 26.

123 – وقاص أرغلو، ص 70، نقلًا عن حرية كوك ألب، ابنة كوك ألب، نقلًا عن حكمت طانيو، مرجع

سبق ذكره، ص 14.

والواقع أن ضياكوك ألب كان هنا قومياً عنصرياً، ويرى أن القومية التركية تعني "إعلاء" الأمة التركية. ويذكر هذا صراحة في أول تعريفه بالقومية التركية. انظر:

Ziya Gokalp, Turkculugunun Esaslari, Haz. Mehmet Kaplan, K. B. Ist. 1976. S. 12.

124 – وقاص أوغلو، ص 71 نقلاً عن أركون كوزه:

Ergun goze, Profesorler geciyor, is. 1975. s. 177.

125 – المرجع السابق، ص ص 71، 72.

126 – ما كانت عليه المقررات الدراسية في تلك الفترة لا تقدم للطلاب شيئاً أساسياً في الثقافة العامة، فمقررات المدرسة الرشدية العسكرية على سبيل التالي كانت تقدم في السنة الأولى الصرف وقواعد اللغة الفارسية والدين (الإسلام) والإملاء التركي وتحسين الخط والرسم. وفي السنة الثانية تقدم النحو العثماني والحساب والجغرافيا واللغة الفارسية والإملاء التركي، واللغة الفرنسية والخط والرسم. وفي السنة الثالثة (سنة التخرج) تقدم: المنطق وقواعد اللغة العربية، والحساب والهندسة والجغرافيا، والقواعد العثمانية، واللغة الفرنسية والإملاء التركي، وتحسين الخط والرسم، وهذا ما درسه أتاتورك.

127 – شوكت ثريا.

Sevket Sureyya, Tek Adam, c. 1. s. 51. Remzi Kit. Ev. 6. B. Ist. 1976

128 – أرمسترونج، الذئب الأغبر، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ وبدون ذكر اسم المترجم. ص 29.

ورغم تأكيد أرمسترونج– وكان معايشًا لأتاتورك معجبًا به، وكان ملحقًا عسكريًا لبريطانيا في عهده– أن أتاتورك قد انتسب إلى الماسونية في مطلع شبابه بدلالة فتحي أوقيار، إلا أن أتاتورك رغم اعترافه بذلك إلا أنه نفى استمرار انتسابه للماسونية. انظر مذكرات خادم أتاتورك عن هذه المسألة في:

Cemal Granda, Ataturkun Usagi. Idim, Yazan Turhan Gurkan, Hurriyet Yayinlari, Istanbul 1973, S. 293 – 294.

129 – والجدير بالقول هنا إن لم يكن كل علماء ومفكري الإسلام من العثمانيين ضد أتاتورك، فهناك الداعية الكبير سعيد النورسي، الذي ترك اسطانبول العاصمة بما فيها من سلطان وخليفة، والتحق بالحركة الوطنية في الأناضول وعلى رأسها مصطفى كمال، بل إنه التقى بمصطفى كمال فعلًا.

130 – صدرت الترجمة التركية لكتاب بدايات الإنسانية. "انسانلغك باشلا نغيجلري" لمؤلفه دكتور رينيه فيرنوا، وهو أستاذ في متحف العلوم الطبيعية في باريس ومترجمه م. كمال في اسطانبول– بدون تاريخ عن دار كلام مطبعه سي، اسطانبول بمقدمة للدكتور عبد الله جودت منها جملة تدل على موضوع الكتاب، وهي "إن مجتمعًا لا يؤمن بالله يستطيع أن يحيا حياة طيبة، بل وحتى حياة أفضل" ص 10.

131 – أما كتاب العقل السليم وهو كتاب ينفي الدين، وينفي دور الدين من المجتمع فقد ألفه موسليير، وترجمه الدكتور عبد الله جودت– وهو طبيب– طبعه ونشره الدكتور عبديل حسني المدير المسئول في مكتبة اجتهاد، اسطانبول 1928، وسبق التحدث عنه. صورة منه في مركز بحوث العالم التركي.

وعن علاقة أتاتورك بكتاب موسليير "العقل السليم" وترجمة الدكتور عبد الله جودت له، وإعجاب أتاتورك بالنقط البارزة في الكتاب، ومن ضمنها عبارات عن الدين وعبارة عبد الله جودت الأخيرة في الكتاب: "إن معبودنا هو الفضيلة"، انظر:

Dogu Perincek, Din ve Allah 2, b. Kaynak Yay. Ist. 1994, s. 62 / 2.

والمعروف أن دوغو برين جك شيوعي تركي مشهور.

وكذلك عن علاقة أتاتورك بكتاب العقل السليم وإشارات أتاتورك الخطية على ما أعجبه في الكتاب انظر كتاب كوربوز توفكجي، الكتب التي قرأها أتاتورك، وهو في جزءين:

Gurbuz D. Tufekci, Ataturkun Okudugu Kitaplar, C. 1, s. 1 – 8, T. I. B. Ankara 1988.

132 – انظر كتاب آتيلا ياركيجي، مصادر الفكر الكمالي كماليزمك فكر قانيا قلاري، توفيق فكرت، عبد الله جودت، ضياكوك ألب، مصدر سبق ذكره.

133 – مصطفى كمال أتاتورك

Mustafa Kamal Ataturk, Nutuk, Devlet Basimevi, Istanbul 1938, s. 11.

وخطاب أتاتورك، والذي يمكن للباحثين تشخيص آخر تطور للمثقف العثماني الثائر، قد وصفه محمد دوغان، بقوله: إنه عبارة عن "دفاع" أتاتورك عن مواقفه. والخطاب ليس بالنص المناسب للحصول منه على نتائج أيديولوجية توافق وقتنا هذا. بل يمكن اعتبار الخطاب "ادعاء" بل ويمكن اعتباره أيضًا "اتهام" وجّهه أتاتورك لأكثر من 400 شخصية تاريخية في عهده، وقسم كثير من هذا الاتهام "سلبي". ولم تعط الفرصة لأي من هذه الشخصيات بالدفاع عن نفسها.

Mehmet Dogan, Kemalizm, Esra Yay. Konya 1994. S. 36 – 37.

ومع ذلك، فالخطاب هو الوثيقة الأهم لفهم أتاتورك.

134 – أتاتورك، نطق، مرجع سابق ص 405، 507 – 510 و 609 – 611.

لمزيد من المعلومات عن إلغاء الخلافة ووصف سيد بك وزير العدل لإلغائها في خطبته في المجلس في 3 مارس 1924 بأنها "أهم وأعظم الثورات في العالم الإسلامي حتى الآن"؛ انظر:

Mustafa Baydar, Ataturk ve Devrimlerimiz, Turkiye Is Bankasi, Istanbul 1973, s. 171 – 188.

135 – أتاتورك، نطق، ص 405، أيضًا و 494 و 495.

136 – أتاتورك، نطق، ص 510 – 514 و 508.

137 – أتاتورك، نطق، ص 10 و 504.

138 – أتاتورك، نطق، ص 508.

139 – محمد عزه دروزه، تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، بيروت سنة 1946، ص 163.

140 – محمد عزه دروزه، مرجع سابق، ص 173.

141 – المرجع السابق، ص 200.

142 – المرجع السابق، ص ص 201 – 202.

هناك نصّان مُهمان نقلهما محمد عزة دروزه، بخصوص موقف تركيا الأتاتوركية من الدين.

الأول: إن الحزب (حزب الشعب الجمهوري) يرى أن صيانة اللغة القومية والثقافة القومية (التركية) من تأثير اللغة الأجنبية (العربية) والثقافة الأجنبية (الإسلامية) الذي يؤثر فيها بطريق الدين (الإسلام) هو أمر ضروري لكيان القومية التركية في الحال والاستقبال. محمد عزة دروزه، مرجع سابق، ص 135، عن كتاب منهاج حزب الشعب الجمهوري التركي طبعة 1943، وهذا المعنى ورد في بعض الطبعات السابقة كما ورد في شرح العلمانية في كتاب الخمسة عشر عامًا أيضًا، كما يعلق المؤلف.

الثاني: إن الحزب (حزب الشعب الجمهوري)، قد قبل كمبدأ أساس، أن تقوم قوانين الدولة وأنظمتها على أساس ما يقرره العلم والفن، ويتسق مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضياتها، وهو يعتبر الدين أمرًا وجدانيًا، له حق الصون من كل تجاوز ومداخلة، مادام في نطاق القوانين. كما أنه يرى فصل الدين عن أمور الدنيا، والسياسة وسيلة لتقدم الأمة وسموها ونجاحها في كل حال واتجاه. وهو يعد صيانة اللغة القومية والثقافة القومية من تأثير اللغة والثقافة الأجنبية (اللغة العربية والثقافة الإسلامية)، الذي يمكن أن يأتي عن طريق الدين؛ أمرًا ضروريًا لمصلحة الأمة التركية في حالها واستقبالها. ومعنى العلمانية ومداها ألا يكون للدين أي تأثير في أمور الدولة وشئون الدنيا. وحرية الدين الوجدانية التي هي من أهمّ الحقوق العامة يجب أن تضمن على أوسع شكل وأتمه، على أن انتساب شخص ما إلى نوع معين من العقائد أو عدم تدينه لا يعتبر مزية أو نقصًا في حد ذاته في الهيئة الاجتماعية أو الحياة القومية. محمد عزه دروزه بالنص، مرجع سبق ذكره، ص 175، نقله عن كتاب حزب الشعب الجمهوري الخمسة عشر عامًا.

أما أتاتورك، فقد كتب– بجانب ما ورد في "الخطاب" (نطق) في العلمانية: ليس للجمهورية التركية دين رسمي. وكل الأنظمة والقوانين في إدارة شئون الدولة قد شرعت للرد على الاحتياجات الدنيوية على أسس وأشكال يضمنها ويؤمنها العلم للحضارة المعاصرة. انظر:

Afet Inan, Medeni Bilgiler, 2 cib. T. T. K. Ankara, 1988, s 56.

وهذه العبارة مع مواد أخرى وردت في الكتاب بخط نفس أتاتورك. ومن هنا تأتي أهمية الكتاب، خاصة وأن أتاتورك هو الذي أملى مواد هذا الكتاب على الدكتورة آفت ينان، ونشره المجمع التاريخي التركي.

مصادر ومراجع المبحث

أولاً: المصادر العربية:

1 – طاش كوبرى زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، تحقيق أحمد صبحي فرات، المعهد الشرقي، جامعة اسطانبول 1405م.

ثانياً: المصادر التركية:

2 – أرمسترونج، هـ. س.، الذئب الأغبر، دار الهلال، القاهرة.

3 – بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري، 3 برنجي جلد، اسطانبول، مطبعه عامره، 1342هـ.

4 – بروسه لي محمد طاهر، عثمانلي مؤلفلري، برنجي جلد، اسطانبول، مطبعه عامره، 1333هـ.

5 – حسين مجيب المصري، تاريخ الأدب التركي، مطبعة الفكرة، القاهرة، 1950م.

6 – رأفت عوني وسليمان بحري، رسم امتحنًا أدبيه، مكتوبًا ومشورًا، قناعت كتب ومطبعه سي، در سعادت، 1330هـ.

ثالثاً: المراجع العربية:

7 – محمد عزه دروزه، تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، بيروت 1946م.

8 – محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، القاهرة 1913م. تصوير مكتبة الآداب، القاهرة، بدون تاريخ.

9 – هدى درويش، علاقة تركيا باليهود وإسرائيل وأثرها على البلاد العربية، 1648 – 1999م، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات الآسيوية، جامعة الزقازيق، 1420 – 2000م.

10 – وحيد قدوره، بداية الطباعة في اسطانبول وبلاد الشام، تطور المحيط الثقافي 1706 – 1787م، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض – تونس، 1993م.

11 – ودودة عبد الرحمن، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية 1924 – 1991م، الجزء 12، في "نادية مصطفى، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1996م.

رابعاً: المراجع المترجمة إلى العربية:

12 – أكمل الدين إحسان أوغلو (إشراف)، الدولة العثمانية، تاريخ وحضارة، نقله إلى العربية صالح سعداوي، المجلد الثاني، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطانبول 1999م.

13 – رامزور، أرنست، تركيا الفتاة وثورة 1908م، ترجمة صالح أحمد العلي، دار ومكتبة الحياة، بيروت 1960م.

14 – روبير مانتران، تاريخ الدولة العثمانية، جزءان، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس، 1993م.

15 – هاملتون جب وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب، الجزء الأول، ترجمة الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى، دار المعارف، القاهرة 1971م.

16 – يلماظ أوزطونا، تاريخ الدولة العثمانية، الجزء الثاني، ترجمة عدنان محمود سلمان، مؤسسة فيصل للتمويل، اسطانبول 1990م.

خامساً: المصادر العثمانية المترجمة من الفرنسية:

17 – انكلهارد، أ. د، تركيا وتنظيمات، دولت عليه نك تاريخ إصلاحاتي 1826 – 1882م مترجمي علي رشاد، قناعت كتبخانه سي، اسطانبول.

سادساً: المصادر العثمانية المنقولة إلى الحروف اللاتينية:

(18) Katip Celebi, Tuhfetul Kibar Fi Esfar ul Bihar, Hazirliyan Orhan Faik Goyay, M. E. B., Ankara, 1973.

(19) Mustafa Kemal Ataturk Nutuk, Devlet Basimevi, Istanbul 1938

(20) Mustafa Nuri Pasa, Netayic ul Vukaat, T. T. K. Ankara, 1979 – 1980.

سابعاً: مراجع أجنبية مترجمة إلى اللغة التركية:

(21) David Kushner, Turk Milliyetciliginin Dogusu (1876 – 1908), Cevirenler, Sevket Serdar Turet ve Baskalari, Kervan Yayinlari, Istanbul 1988.

(22) Franz Babinger, Osmanli Tarihyazarlari ve Eserleri, Ceviren, Coskun Ucok, K. B., Ankara, 1992.

ثامناً: المذكرات:

(23) Ahmet Emin Yalman, Yakin Tarihte Gorduklerim ve Gecirdiklerim, C. 1, 1888 – 1918, Rey Yayinlari. Istanbul, 1970

(24) Cemal Granda, Ataturk ' un Usagi Idim, Yazan Turhan Gurkan, Hurriyet Yayinlari, Istanbul 1973.

(25) Fethi Okyar, Uc Devirde Bir Adam, Haz Cemal Kutay, Tercuman Yayin., Istanbul 1980.

تاسعاً: قواميس، وتراجم، وتاريخ، وأدب، ومختارات أدبية:

(26) Behcet Necatigil Edebiyatimtzda Isimler Sozlugu, 8 inci Bas. Varlik Yayin. Istanbul 1978

(27) Mithat Sertoglu, Osmanli, Tarihi Lugati, 2 ci Bask, Enderun Kitabevi, Istanbul 1986

(28) Sukran Kurdakul, Sairler ve Yazarlar Sozlugu, Bilgi Yayin, Ankara, 1973.

(29) Kenan Akyuz, Bati Tesirinde Turk Suri Antolojisi Dogus Mat. Ankara, 1973.

عاشراً: المراجع التركية:

(30) Ahmet Akgunduz, Eski Anayasa Hukukumuz ve Islam Anayasaai, Istanbul 1989

(31)Ahmet Akgunduz, Osmanli Kanunnameleri ve Hukuk Tahlilleri. I. Kitap, Osmanli Hukukuna Giris Ve Fatih Devri Kanunnameleri, c.i. Istanbul 1990

(32) Afet Inan, Medeni Bilgiler, 2 Bas. T.T.k Ankara 1988

(33) Ali Fuat Basgil, Din ve Laiklik, 2 Inci Bask, Yagmur Yayin. Istanbul 1962

(34) Ali Ihsan Yurd, Fatihin Hocasi AK Semsettin, Hayati ve Eserleri Fatihyay Istanbul 1977.

(35) Atilla Yargici, Kemalizmn Fikir Kaynaklari, Ittihad Yayincilik, Iatanbul 1993

(36) Atsic, Turk Tarihinde Meseleler, Otuken Yayin. Istanbul 1977

(37) Cemil Meric Kulturden Irfana, Insan Yayin Ist. 1986

(38)Enver Karatekin, Dvrim Tarihi ve Turkiye Cumhuriyeti Rrjimi Sinan Yayin Istanbul, 1973

(39) Hikmet Tanyu, Tevfik Fikret ve Din, Irfan Yayen. Istanbul, 1972

(40) Hilmi Ziya Ulken, Millet ve Tarih Suuru, Dergah Yayin. Istanbul 1976.

(41) Ihsan Sureyya Sirma, Tanzimatin Goturdukleri, Beyan Yayin. Istanbul 1988.

(42) Ismail Cem, Turkiye de Gerikalmsligin Tarihi, 6 Bask. Cem Yayin, Istanbul 1977.

(43) Mehmet Akgun, Materyalizmin Turkiyeye Girisi ve Ilk Tesirleri, K.T.B., Ankara 1988.

(44) Mehmet Bayrak, Tevfik Fikret Tel Yayin. Istanbul.

(45) Mehmet Dogan, Kemalizn, Esra Yayin. Konya, 1994.

(46) Mehmet Emin Gerger, Tanzimattan Avrupa Topluluguna Yurkiye, Inkilab yayin, Is. 1989.

(47) M.Ertugrul Duzdag, Yakin Tarihimizde Gizli Cehreler, Iz Yayineilik, Istanbul 1991.

(48) Mehmet Kaplan, Tevfik. Fikret, Dergah Yayin 2. Ci Bask, Istanbul 1987.

(49) Mehmet Sevket Eygi, Yahudi Turkler, Zvigeyik Yayin Istanbul 2000
(50) Mehmet Sukru Hanioglu, Bir Siyasal Dusunur Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Donemi, Uc Dal Nesriyat, Istanbul.
(51) Mustafa Baydar. Ataturk ve Devrimlerimiz, Turkiye Is Bankasi, Istanbul 1973.
(52) Nihad Sami Banarli, Resimli Turk Edebiyati Tarihi, 2 c., M.E.B. Istanbul 1971.
(53) Niyazi Berkes, Turkiyede cagdaslasma, bilgi Yayenlari Ankara 1973.
(54) Omer Faruk Yilmaz, Belgelerle Sultan Ikinci Abdulhamid, Osmanli Yayin Istanbul 1999.
(55) Osman Nuri Ergin, Turk Mssrif Tarihi, Eser Matb, 5 Inci Cilt, Istanbul 1977.
(56) Rustu Sardag, Sair Sultanlar, T.I.B., Ankara 1982.
(57) Sina Aksin, Jon Turkler ve Ittihat ve Terakki Remzi Kit. Ev. Istanbul 1987.
(58) Sevket Sureyya Aydemir, Makadonya dan Orta Asyaya Enver pasa, c.1 1908 - 1918, 2 inci Bask. Remzi Kit. Ev. Istanbul 1976.
(59) Sevket Sureyya Aydemir, Tek Adam, Remzi Kit. Istanbul 1976.
(60) Umit Aktas, Osmanli Cagi ve Sonrasi, Bakis Yayin. Istanbul, 1998.
(61) Vehbi Vakkasoglu, Tarih Aynasinda Ziya Gok Alp, Yeni Asya Yayin. Ist 1980.
(62) Veli Aras, Avni Fatih Sultan Mehmed, T.D.E.A.C.I, Dergah Yayin. Istanbul 1977.
(63) Ziya Gok Alp, Turklesmek, Islam Lasmak, Muasirlasmak, Sad. Tamir, T.K.Y., Ankara, 1976.
(64) Ziya Gok Alp, Turkculugunun Esaslari, Haz. Mehmet Kaplan, K.B. Istanbul 1976.
(65) Ziya Nur Aksun, Osmanli Tarihi, Otken Nesriyat, A.S.5 Cilt, Istanbul 1982.

قائمة المختصرات

1 – العربية:

ج = جزء

ص = صفحة

ع = عدد

م = مجلد

2 - التركية:

AK. = Akgunduz.

B. = Baski

C. Cilt.

E. Edebiyat.

N. = Nesriyat.

Yay. = Yayinevi.

Kit - Ev. = Kitabevi.

Mad. = Madde.

Ansiklopedisi.

S. = Sayfa.

Tar. = Tarihi.

Is. = Istanbul.

M.T.M. = Milli Tetebu Mecmuasi.

Mat. = Matbaa

Haz. = Hazirliyan.

Os.Ta. = Osmanli Tarihi.

K.Y.B. = Kultur ve Turizm Bakanligi.

M.E.B. Milli Egitin Basinevi.

A.G.E. = Ayni Gecen Eser.

Cev. = Ceviren.

K.B.Y. = Kultur Bakanligi Yayinlari.

T.T.k. = Turk Tarih Kurumu.

Sad. = Sadelestiren.

T.D.E.A. = Turk Dili ve Edebiyat.

T.I.B. = Turkiye Is Bankusi.

T.K.Y. = Turk Kultur Yayini.

المبحث الثاني:
موقف العلماء من السلطة
من وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي:

1 - أدب شئون الحكم العثماني:

أ - صفة الحكم العثماني:

اعتبر مؤرخو الترك، أنه كان قدرًا على أمتهم، حمل لواء تكتل كل المسلمين تحت راية واحدة، أو بمعنى آخر: الجامعة الإسلامية، تحت قيادة واحدة، هي - في نظرهم- القيادة التركية من أول دولة تركية إسلامية وهي دولة القراخانيين[1]. حتى آخر دولة اتسمت قيادتها بالتركية الإسلامية، وهي الدولة العثمانية (1299م - 1923م).

ولم يكن هذا في اعتبار المؤرخين الترك القدامى فقط، بل امتد ذلك إلى الفكر التركي المعاصر اليوم؛ حيث تسود فكرة فصل الدين عن الدولة، أي بتعبير آخر أن هناك مفهومًا واحدًا للدولة بدأ وانتهى بدون فاصلة فيه منذ دولة القراخانيين التركية وحتى نهاية الدولة العثمانية، وهذا المفهوم الذي عُرف باسم أيديولوجية الدولة العالمية المرتبطة بفكرة "الجهاد" و "إعلاء كلمة الله"[2].

أما الدولة العثمانية التي بدأت إمارة حدودية في الدولة السلجوقية الرومية على حدود بيزنطة، فقد تحولت إلى "سلطنة إسلامية نموذجية" على حد تعبير الفكر التاريخي الإسلامي العربي المعاصر، والذي وصفها أيضًا بأن "تشريعاتها" التي قامت بها لا تترك مجالًا للشك في إسلاميتها. فالدولة العثمانية التزمت بالنظام الاقتصادي والمبادئ الاقتصادية، التي سارت عليها الدولة الإسلامية" نافحت عن دار الإسلام، وحافظت على الشريعة، بل إنها كانت دولة الخلافة وأقوى دولة إسلامية في عهدها، وكان السلطان يشغل قمة الجهاز الحكومي، ولم يكن السلطان حاكمًا مطلقًا، إذ لم يكن باستطاعته تجاهل حدود الشريعة الإسلامية، وكان عليه قبل تنفيذ أي إجراء سياسي مهم

أن يحصل على فتوى من شيخ الإسلام متزامنة مع الشريعة الإسلامية، وكثيرًا ما أفضى رفض المفتي إلى إرغام السلطان على العدول عن مشروعاته، وكان المفتي يتمتع بسلطة شرعية من شأنها أن تقيد سلطة السلطان، وكان ولاء الأمة العثمانية لآل عثمان يرجع إلى أسباب دينية، وكان ذلك من الملامح البارزة للتاريخ العثماني بحيث لم يتطلع أحد لزحزحتها من المكانة التي تبوأتها، ومن أهم الأسباب التي جعلت السلطان العثماني مبجلًا لدى شعبه، حفاظه على الإسلام [3].

كان السلطان العثماني خليفة– في الوقت نفسه– لكل مسلمي العالم بداية من عام 1516م عندما أصبح سليم الأول (1467 – 1520) سلطانًا وخليفة بعد خطبة أول جمعة بعد مرج دابق في الجامع الكبير في حلب [4].

كما كان حمل العثمانيين للخلافة– تاريخيًّا– من 29 أغسطس 1516م، وإلى– مارس 1924م، في 29 خليفة، أولهم السلطان سليم الأول وآخرهم الخليفة عبد المجيد الثاني فقط ولم يتسلم السلطنة، بل وطرد خارج الحدود التركية.

ويمكن القول إن السلطان العثماني والسلطة العثمانية قد حازت احترام وتوقير مختلف فئات الشعوب العثمانية، واعتبروا أوامرها من أوامر الله مثلما اقترن الجهاد في سبيل الله عندهم باسم السلطان [5].

لم يكن السلطان فقط، وإنما كل السلطة العثمانية المتمثلة في السلطان وأجهزة الحكم التابعة له تتمتع بتوقير الشعب العثماني بما في ذلك السلطة التنفيذية، وعلى رأسها الديوان الهمايوني، الذي كان يهيمن على الإدارات التي كانت تشكل في مجموعها الإدارة المركزية للدولة، ثم استبدل في القرن السابع عشر بالباب العالي ممارسًا نفس سلطاته [6].

ب – صفة أدب شئون الحكم العثماني:

أدب شئون الحكم العثماني هو الكتابات التي قام بها العلماء أو الدعاة أو رجال الدولة، وقصدوا بها توجيه السلطة بما يساعد رجالها على فن الإدارة أو قصدوا بها إبداء وجهة نظرهم في تصرفات السلطات وتصرفات رجال الدولة ورجال الفكر والعلم؛ تجاه سلطة الدولة.

ولأدب شئون الحكم نماذج متعددة في الأدب العثماني، مثل كتاب "قوداتغو"، وكتب السياسة "سياست نامه لر" وكتب النصيحة "نصيحت نامه لر" ولوائح الإصلاح (إصلاح لائحة لري) وكتب السفارات (سفارات نامه لر) والرسائل (رسالة لر).

كما يمكن إدخال آراء المؤرخين العثمانيين في شئون السلطة وأمور الدولة وتصرفات الرجال حيال الدولة في أدب شئون الحكم العثماني، وكل ذلك يمكن أن يأخذ مسمى لفن واحد هو أدب شئون الحكم[7].

يدخل في هذا الإطار أمثلة شهيرة مثل رسالة قوجه سكبان باشا (؟ - 1732) المسماة "خلاصة الكلام في رد العوام" التي يبدو فيها المؤلف وأنه داعية للسلطة في الدولة العثمانية في قوله، كمثال من أمثلة متعددة عنده: "عقب صلحنا مع كفرة موسكو عام 1206"، وإضافة كلمة الصلح هنا إلى ضمير المتكلم، يدل دلالة واضحة على أنه ليس داعية للسلطة فقط وإنما كأنه يتحدث باسمها[8].

وآصافنامه التي كتبها لطفي باشا، والتي جمع فيها "الأفكار الأولى حول المسائل المتعلقة بتدهور مؤسسات الدولة والتي قسم فيها رسالته إلى أربعة أقسام تعالج على التوالي؛ صفات الوزير وكيف يجب أن يكون، والأحوال العسكرية وتدبير الخزينة والنظر في شئون الرعاية. ويدخل في نطاق شئون الحكم، رسالة مهمة عُرفت باسم رسالة قوجي بك (وطبعت في لندن 1861م) والتي رفعها إلى السلطان مراد الرابع عام 1930م، على شكل رسالة تهدف بالدرجة الأولى إلى تثقيف السلطان بمسائل الحكم وتعريفه بشئون الإدارة، وتوضح الأزمات التي مرت بها الدولة، مستدلًا بالأحداث التاريخية وبالأرقام التي توضح الحالة الاقتصادية للدولة، ثم عرض لحل هذه المشكلات، وقوجي بك أو قوجه مصطفى بلقاني جاء إلى اسطانبول، ونشأ في القصر السلطاني وعمل ياورًا للسلطان، وكان قوجي بك - بحكم عمله - قريبًا من الأحداث التي عرفتها اسطانبول؛ حيث تعاقب خمسة سلاطين خلال فترة عشرين سنة فقط. (والحادث المهم الذي شهدته اسطانبول في تلك الحقبة، هو صراع السلطان كنج عثمان مع الإنكشارية، هذا الصراع الذي انتهى بمقتله، وكانت المرة الأولى التي يقتل فيها سلطان من قبل أعوانه، وكانت أحداث الدولة العثمانية في تلك الفترة قد لعبت دورها في تشكيل فكر قوجي بك، وبالتالي عندما أصبح مقربًا من السلطان مراد الرابع، ومستشارًا رفع إليه "رسالة

قوجي بك" شارحًا فيها أسباب الانحطاط في الدولة العثمانية، ثم رفع قوجي بك نفسه رسالة مماثلة إلى السلطان إبراهيم (1640 – 1648) أكثر تفصيلًا من سابقتها، تناول قوجي بك- في رسالته: السلاطين العثمانيين وحاشيتهم ووزراءهم وكبار الضباط، وبمعنى آخر أصحاب السلطة في البلاد تشريعيًا وتنفيذيًا، ورسالة قوجي بك المقدمة إلى السلطان مراد على قسمين يتحدث في القسم الأول عن الفساد، الذي في مؤسسات الدولة، وهو في بعض الأحيان يبدو جريئًا إلى درجة نقد مقام السلطنة ومقام السلطان نفسه، ولكن بشكل غاية في الرقة يختفي وراء تقديم النصح للسلطان، أما في القسم الثاني فيتحدث عن الإجراءات التي يجب اتباعها حتى يتم القضاء على الخلل، الذي أصاب أجهزة الدولة، ويمكن القول بأن رسالة قوجي بك كانت العامل الأول في تغيير معاملات وإجراءات السلطان مراد الرابع، أما الرسالة التي قدمها قوجي بك إلى السلطان إبراهيم فكانت عبارة عن طلبات وعروض تحمل خاصية التعليم والإرشاد، وعلى سبيل المثال كيف يخاطب السلطان الوزراء، وأعمال أغوات القصر، وكيفية تعيينهم وكيفية ردود السلطان على الرسائل، ومَنْ هم الأشخاص الواجب أن يهتم بهم ودرجاتهم.

وموقف قوجي بك من السلطة يتمثل في أفكاره التي عرضها في رسالته، والتي عكف خالد زياده على استخلاصها فكريًا، فوضعها كالتالي:

من قبل، وحتى عهد سليمان القانوني، كان السلاطين يحضرون بأنفسهم الديوان السلطاني، ويهتمون شخصيًا بأمور الدولة، ويعتنون بشئون البلاد والعباد وعائدات الخزينة.

وحين كان السلطان سليمان لا يستطيع الحضور شخصيًا؛ بسبب انشغاله بالغزوات، كان يأخذ علمًا بما يجري في الديوان خلال سيره في المعارك، ولم يكن يضع بينه وبين الناس حجابًا مما يسهل له معرفة الكثير من الأمور، ولاهتمامه بشئون دولته؛ ازدهرت السلطنة.

"في تلك الأيام، كان المقربون من السلطان والمحيطون به أناسًا مجربين ومهتمين بمصالح الدولة، دون أن يدسوا بأنوفهم في شئون لا تعنيهم.

في ذلك الوقت، لم يكن مسموحًا للمقربين التحدث إلى السلطان حول أمور تخص الوزراء أو رجال القانون، وكان الرجال الذين يعملون في خدمة الوزراء لا يشتكون، ومناصب أمير الأمراء، والأمير، وبكلربكي، وبك" وغيرها من المناصب

السلطانية كانت مسندة إلى أناس مجربين في الفن العسكري وحكم إدارة الأقاليم، وكانوا أمناء ومحافظين على الشريعة، وكانوا يحتفظون بمناصبهم مددًا تتراوح بين العشرين والثلاثين عامًا، وهذا ما حصن الدولة وجعلها قوية، وفي زمن يأتون بأعداد كبيرة من الرجال المدربين والمسلحين والمنظمين، الذين أظهروا في مناسبات عديدة علاماتٍ على جدارتهم، وأسهموا في اتساع الدولة" في تلك الأيام كان القبوجي باشا أو المتفرقة، رجالًا يستحقون أن يكونوا في منصب باشا أو بك؛ لأنهم جديرون ومجربون في أمور الدولة والحرب، ويقصدون نصر البيت العثماني.

والكتبة كانوا رجال فكر ومهرة في الكتابة والحساب، وعلماء في القانون، ومهرة أيضًا في كتابة الرسائل للملوك في البلدان المجاورة، أما المكلفون بالسجلات السلطانية والمؤتمنون على الخزينة فكانوا أذكياء جدًّا، وقد أظهروا - دائمًا - علامات من الكمال والاستقامة.

لقد امتدت حدود الدولة إلى بلاد الفرس والمغول والتتار، وإلى اليمن والهند، وإلى بلاد الكفرة أيضًا دون أن يتمكن من مقاومتها أي عدو للدين، وذلك بفضل قوة الزعامات والتيمارات؛ لأنها قوى منتقاة ومستعدة؛ لبذل الدماء من أجل انتشار الإيمان وخير الدولة.

ويلخص قوجي بك في نهاية رسالته أسباب انحطاط مؤسسات الدولة حتى سنة 982هـ / 1571م. ومن ذلك ما يتعلق بأشخاص السلطة: "كان الوزراء العظام مطلقي الأمر في سلطاتهم، ولم يكن هناك شخص داخل السرايا أو خارجها يتدخل في شئون الدولة سواهم، ولم يكونوا يعيرون اهتمامهم لغير شخص السلطان"(9).

وليس هنا مجال نقد قوجي بك أو أدباء وكُتّاب شئون الحكم في نقد الممارسات الخاطئة من السلطة العثمانية، فهذا خارج من نطاق بحثنا هذا رغم أنه تحدث عن الفساد، الذي لحق بالمعلمين الدينيين والجهاز التعليمي.

وينبغي الإشارة هنا إلى مدى حرص قوجي بك- كمثال- على السلطة العثمانية، التي اعتبرها السلطة الواجبة الطاعة، خاصة شخص السلطان.

وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر، ظهر كتاب "جامع الدول" ومصنفه منجم باشي أحمد دده أفندي المُتوفَّى عام 1702م، وقد خصص فيه فصولًا لتواريخ الدول الأوروبية،

واعتمد في تحريرها على مصادر أوروبية أيضًا، بعضها فقط، لكن ما أخذه منها منجم باشي بقي في كتابه. وقد تحدث منجم باشي عن مختلف الشعوب الإفرنجية، وعن ملوك فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإنجلترا وصولًا إلى لويس الثالث عشر ملك فرنسا، وليبولد ملك ألمانيا وشارل ملك إنجلترا، وقد توفرت له مصادر أخرى عن بعض الأحداث الأوروبية من بينها الحرب الأهلية في إنجلترا، وإعدام الملك. كل ذلك في محاولة لتقديم التاريخ كناصح للسلطة العثمانية. ومنجم باشا نفسه كان ككل مؤرخ عثماني كلاسيكي مواليًا للسلطة العثمانية على اعتبار أنها تمثل الدنيا، وتمثل الدين، ويتمثل ولاء منجم باشا للسلطة في تعبيرات صارت طبيعية في تقديم المؤرخين لأفراد السلطة سواء من البيت الحاكم أو طبقة المسئولين بعدهم. ففي تعبيره عن رأس السلطة وهو السلطان العثماني يقول منجم باشا أحمد دده أفندي: تشرفت السلطنة بالانتساب إليه، وتعظمت الحكومة بالارتداء عليه، افتخر النيّران بالوقوع على قدمه، وباهت النجوم بالانخراط في سلك خدمه، تعفّرت بتراب عتبه وجوه الأكاسرة، وتطأطأت تحت سرادقات عظمته رقاب القياصرة، رأيه ثالث النيّرين، وقدره قوى الفرقدين، وهو السلطان الأعظم والخاقان الأكرم مالك رقاب الأمم، من طوائف العرب والعجم، نتيجة اقترانات الأجرام السعيدة العلوية.. غياث الإسلام والمسلمين، ظل الله ـ تعالى ـ في الأرض على العالمين، أعدل الملوك والسلاطين.. قامع الكفرة والمشركين.. خادم الحرمين الشريفين، عامر البلدين المكرمين المنيفين، السلطان المجاهد الغازي محمد خان بن السلطان إبراهيم خان بن السلطان أحمد خان. سيوف عساكره المنصورة خطباء في منابر رقاب أعدائه إلى يوم يُبعثون" [15].

هذا ما سجله مؤرخ عثماني – ليس من الرسميين، ولم يكتب تاريخه بلغة قومه، بل كتبه بالعربية، سجله عن سلطانه العثماني رأس الدولة والسلطة في دولته، أما فيما يلي، فيعبر أيضًا عن رأي هذا المؤرخ العثماني في الطبقة الثانية من السلطة:

"الوزير المعظم، المشير المفخم، الدستور المكرم، ممهد أمور جمهور الأمم، مدبر نظام أهل العالم، دافع آثار الجور والفتن، وقالع مآثر الظلم والإحن، جواد لم ينحنِ الهلال إلا ليكون نعلًا في حافر جواده، ولا مدت الثريا كفها الخضيب إلا للتمسك بذيل كرمه وإمداده.. ولا سلّ الصبح سيفه إلا قال الله أكبر على أعدائه.. حضرة الوزير المعظم المكرم مصطفى باشا، أنعش الله به البلاد والعباد إنعاشًا، وفرش به بساط البسيطة بالأمن والعدل فراشًا" [16].

وينبغي التنبيه هنا أن هذه الأمثلة قد أتينا بها؛ للدلالة علي موقف العلماء من السلطة

كما دونوها، بصرف النظر عن أي أسباب أخرى دينية وعقدية مادية ومعنوية، فما كتبه الكاتب ونص عليه هو بمثابة "تصريح" و "توضيح"، وبه يقوم.

هذا عن السلطة العثمانية، أما في العصر الحديث فقد ظهر كتاب أدب شئون الحكم، ناقدين النظام العثماني السابق، معلين قدر النظام الجمهوري الحديث، ومن أمثلتهم تكين ألب، وهو الاسم التركي المسلم للمفكر اليهودي العثماني موئيز كوهين، الذي أسهم إسهامًا فاعلًا في الدعاية بالكتابة للنظام الجمهوري القائم علي أسس قومية وأوروبية، وكذلك ضيا كوك ألب، الذي يعد من منظري الحركة القومية التركية، وكذلك جلال نوري ورضا نور الكاتب والمؤرخ التركي، الذي مثل وجهة النظر القومية البحتة في كتابة التاريخ، وهؤلاء الكُتّاب ونوعية كتاباتهم في أدب شئون الحكم يخرج عن نطاقنا هذا.

2- عوامل ظهور النورسي كاتباً في شئون الحكم:

الواقع السياسي والفكري العثماني التركي في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين تميز القرن التاسع عشر الميلادي في أواخره وكذلك العشرون في أوائله، بمحاولات إعادة الإسلام إلى كافة ميادين الحياة بشكل أساسي، بعد أن تعرض المسلمون لضغوط حضارية غربية، وهذه الميادين هي: الإيمان، والعبادة، والأخلاق، والفلسفة، والسياسة، والتعليم. وذلك لأنه عندما بدأ العالم الإسلامي ينهزم انهزامًا عسكريًا متواليًا أمام الغرب، اهتز المسئولون فيه خاصة وأن الهزيمة التي حاقت بالدولة العثمانية وانتهت بمعاهدة كوجوك قاينارجه عام 1774م؛ كانت هزيمة ساحقة.

بعد ذلك بعام واحد، أي في 1775م، سيطر الإنجليز على حكومة البنغال، وفي عام 1798م احتل نابليون بونابرت مصر، وفي عام 1852م احتل الإنجليز الهند، وأدخلوا للمرة الأولى في حياة المسلمين قوانين غربية، وفي عام 1858م أدخلت الدولة العثمانية برغبة منها قانون الجزاءات الفرنسي.

أدت هذه الأحداث وغيرها إلى تفكير المصلحين في العالم الإسلامي في الإصلاح، وشخصوا الأمر على أن الأمة بعدت عن الإسلام، والحل هو ضرورة العودة إلى الإسلام في كافة ميادين الحياة من إيمان وعبادة وأخلاق وفلسفة وتعليم.

وظهرت دعوات تنادي بتحرير المسلمين بمنهج عقلاني، وتحرير المسلمين والعالم الإسلامي من الاستعمار الغربي والإدارات المستبدة، ومن التقليد وتحرير العقل المسلم من الخرافات.

وكان تطلع المصلحين إلى العالم الغربي الذي حقق الثورة الصناعية، وقيام حركات إصلاحية فيه مما أوجد الهوة الساحقة بين العالمين الإسلامي والغربي، وقد كان الغرب يملك التفوق العلمي والتكنولوجيا المادية.

وعقب مجموعة من الهزائم التي حاقت بالعالم الإسلامي على يد الغرب ظهرت بوضوح فكرة أنه: من الممكن الحصول على الاستقرار من جديد بتقليد الدول المنتصرة، وكان أول تحقيق لهذه الفكرة: إصلاح الجيش العثماني على الطريقة الغربية، ومن ثمّ فتح المجال للتحديث في ميادين الإصلاح وأولها التعليم.

وكانت السفريات التي قام بها السفراء العثمانيون إلى أوروبا، كما كانت هناك عمليات ابتعاث طلاب العلوم إلى الغرب، وقد كان لهذين العاملين أثرهما في اتجاه النخبة العثمانية إلى الإعجاب بالغرب مما أوجد عقدة الإحساس بتفوقه، التي أخذت تسود الروح العثمانية، وأوجد مُناخًا من عدم ثقة المسلمين في أنفسهم.

في هذا المُناخ- بالإضافة إلى الهزائم العسكرية والسياسية التي حاقت بالدولة، نشطت على الجانب الآخر أي في أوروبا، حركتان لهما أهميتهما في الحياة الفكرية لدى المسلمين العثمانيين أولاهما: حركة الاستشراق، وثانيتهما: الإرساليات الأجنبية ومدارسها في العالم الإسلامي[12].

انكب المستشرقون في القرن التاسع عشر- بشكل خاص - على دراسة العالم الإسلامي، ووقفوا كثيرًا أمام الفرق بين المذاهب الإسلامية والعلاقة بين الدين والدولة في عالم المسلمين أو بمعنى أصح في الدول الإسلامية، وأثاروا أيضًا بين النخبة المثقفة المسلمة، التي كانت تتابع حركة الاستشراق بدقة واهتمام، أثاروا مسألة إغلاق باب الاجتهاد ومدى صحة الأحاديث النبوية، بل ووصل الأمر بالمستشرقين إلى إثارة الشبهات حول مدى موثوقية القرآن الكريم، وزاد الأمر تعقيدًا محاولة المستشرقين تقديم شخصية الرسول على أنه شخص بصفات لا يمكن- حسب تصورهم - اجتماعها في شخصية الرسول المتكاملة.

أيقظ المستشرقون الأوروبيون دراسة العهد الجاهلي لدى العرب، كما طرحوا قضايا أخرى طرحًا سلبيًّا؛ للوصول إلى هدفهم، وهو إفقاد المسلمين جوهر شخصيتهم، وهذه القضايا تشكل أهمية كبيرة في حياة المسلم: مثل الشريعة الإسلامية وقوانينها، والتصوف، والعلوم الإسلامية، والثقافة الإسلامية مدّعين أن كل هذا يفتقد الأصالة، وأن الثقافة الإسلامية عبارة عن "مأخوذات" عن روما وبيزنطة وإيران والهند.

والنتيجة التي استطاع هؤلاء المستشرقون إيصالها إلى عقلية النخبة المثقفة في اسطانبول من مدنيين وعسكريين أن: الإسلام مانع للترقي. وبناءً على هذا فلا يمكن للمسلمين أن يترقوا إلا إذا أخذوا عن الغرب "وكان لهذه الدعوة خطورتها في تشكيك المسلمين في تراثهم وأصالتهم.

وبالتالي، كانت أطروحات الكُتّاب الإسلاميين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تدور حول إجابة بعض أسئلة، مثل:

- لماذا حدث هذا الانحطاط في العالم الإسلامي؟
- لماذا تأخر المسلمون، وتقدم غيرهم؟
- ما أسباب الانحطاط؟
- ما الوسيلة لاتحاد المسلمين؟
- هل لدى المسلمين تلك القيم التي أسهمت في الترقي الغربي مثل الحرية والمساواة والمدنية والعلم وحرية الفكر وحقوق المرأة؟
- هل هذه القيم موجودة في الإسلام؟
- وإذا لم تكن فهل من الممكن اكتسابها؟ وما كيفية ذلك؟
- هل هناك فعلا- كما يدعي المستشرقون- ذلك الصراع بين العلم والدين؟
- ما العوامل التي من شأنها المحافظة على الإسلام؟
- إذا كان الإسلام قيدًا- حسب الادعاء الغربي- فكيف يمكن تنظيم العلاقة بين الدين والدولة؟ هل يُتركان كما هما- وقتها- ملتصقين في واحد، أم ينبغي العمل على فصلهما عن بعضهما البعض كما فعلت دول أوروبا المتقدمة؟

- ماذا يمكن أن يأخذه العالم الإسلامي من الغرب؟ وما الذي يجب تركه منه؟

- هل صحيح أن باب الاجتهاد مغلق؟ وإذا كان كذلك، فكيف يمكن الحل؟ وإذا كان من نهضة، فمن أين البدء؟

كانت تساؤلات النخبة المثقفة الحاكمة قبل عهد السلطان سليم الثالث تقول بضرورة إصلاح الدولة، وكانت المؤثرات الفكرية الأوروبية بشكل عام، والفرنسية بشكل خاص، تفعل فعلها في اسطانبول، وكانت هذه المؤثرات تنفذ إلى العاصمة العثمانية عن طريق السفراء والخبراء، وأغلبهم من الفرنسيين، الذين كانت مناقشاتهم ودروسهم مع العثمانيين من رجال دولة، وطلاب علم تسهم في تقديم مبادئ عن الأفكار السائدة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كما أن المؤثرات الأوروبية كانت تعبر إلى البلاد العثمانية من خلال السفراء العثمانيين أنفسهم، الذين كانوا يرسلون إلى العواصم الأوروبية، فيطلون مباشرة على مظاهر التقدم الأوروبي.

والسلطان سليم الثالث المتأثر بأجواء الإصلاح والمعجب بتقدم أوروبا، كان قد أوفد مبعوثًا إلى لويس السادس عشر قبل صعوده إلى العرش عام 1786م، وقد حمل الموفد إسحق بك الذي كان يحسن التحدث بالفرنسية، رسالة من السلطان المقبل إلى ملك فرنسا كان قد أسهم في صياغتها السفير الفرنسي في العاصمة العثمانية "جوفييه"، وكان هدف سليم الثالث هو التأكيد على روابط الود والصداقة التي تجمع بين فرنسا والدولة العثمانية، وكانت الفكرة الثابتة في ذهن السلطان العثماني، هي ضرورة إجراء برنامج إصلاحي شامل لمؤسسات الدولة.

وهذه حركة إيجابية من العثمانيين بعكس فترة ما قبل سليم الثالث عندما قدم المصلحون لوائح إلى سلاطينهم باقتراحاتهم؛ لإعادة بناء الدولة، وكان القاسم المشترك الأعظم بين هذه اللوائح، هي: ضرورة العودة إلى القانون القديم، أي العودة إلى الشرع الشريف.

وظهرت في أدبيات شئون الحكم العثماني اصطلاحات جديدة ومهمة أيضًا، مثل: "التجديد" و"الإصلاح" و"اتحاد الإسلام"، وأدت كلها إلى معنى الإسلامية، وإلى معنى الجامعة الإسلامية.

وظهرت في أدبيات شئون الحكم العثماني اصطلاحات بنفس الاتجاه بين السفراء،

الذين أرسلتهم الدولة لرؤية هذا الحدث الهائل في علاقة المسلمين بالغرب وأدب السفارات، الذي أخذ مكانه في أدبيات شئون الحكم.

كما ظهر المفكرون العثمانيون من المسلمين؛ ليقدموا النصيحة لأولي الأمر لاستعادة الإسلام مرة أخرى، وكتبوا كتبًا في النصيحة احتلت بدورها مكانتها في أدب شئون الحكم، وكذلك المصلحون العثمانيون، الذين كتبوا في السياسة رسائل في نفس الاتجاه، ومنهم مَنْ كتب لوائح للإصلاح مما أدى إلى ظهور فن في الأدبيات العثمانية، يحض على إصلاح الدولة رجالًا وسياسة وميزانية وتعليمًا وشكلًا وجوهرًا، مما يمكن أن يطلق عليه أيضًا أدب شئون الحكم، وهو الذي ساق اتجاهات الفكر العثماني إلى بث الروح الإسلامي أو ما نعرفه كمصطلح بالجامعة الإسلامية، خاصة في فترة ما بعد نجاح الثورة الفرنسية وانبعاث الفكر القومي القادم من فرنسا على يد فلاسفة فرنسيين، ووصل الأمر بالحركة الفكرية القومية الفرنسية أن تبنى بعض المستشرقين "تقنين" قوميات الشرق المسلم.

اتجه الفكر القومي الغربي إلى شعوب الدولة العثمانية خاصة في البلقان وقيام الشعوب البلقانية بتمردات ضد الحكومة العثمانية، مما جعل الدولة تعدل عن سياستها العثمانية، التي كانت قد تبنتها على اعتبار "ضرورة اتحاد عناصر الدولة" و "امتزاج أقوام" الدولة، دون اعتبار للعنصر القومي لكل شعب من شعوب الدولة العثمانية.

وقد كان تيار القومية الهادر هو الذي دفع بعض مفكري الدولة العثمانية وسياسييها إلى الاتجاه المقاوم والحماس؛ لرفع شعار: اتحاد الإسلام أي الجامعة الإسلامية[15].

وحسب الأدبيات العثمانية لم يكن جمال الدين الأفغاني (1839 – 1897م) هو مؤسس فكرة الجامعة الإسلامية، بل سبقه إلى ذلك "العثمانيون الجدد" إذ أن كتابات الأفغاني قبل 1883 لم يظهر فيها ما يشير إلى حركة الجامعة الإسلامية في الوقت، الذي ظهرت فيه في كتابات نامق كمال (1840 – 1888م)- وهو أحد مؤسسي حركة "العثمانيون الجدد- فكرة الجامعة الإسلامية، ثم ظهرت هذه الفكرة في كتابات غيره من كتاب نفس الحركة، ومنهم ضيا باشا على سبيل المثال[16].

أما على مستوى العالم الإسلامي خارج نطاق الدولة العثمانية، فقد نادي بها أي الجامعة الإسلامية كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (1845 – 1905م) في مصر وسيد أحمد خان (1817 – 1898م) وسيد أمير علي (1849 – 1928م) في الهند.

أما كوادر الكُتّاب والأدباء الداعين إلى الجامعة الإسلامية من الذين ظهروا كجيل ثانٍ في هذه الحركة في الدولة العثمانية؛ فقد تجمعوا حول مجلات: "الصراط المستقيم" و "سبيل الرشاد" و "بيان الحق" و "ولقان"، وكان أبرزهم وقتها محمد عاكف.

وأما الذي أحدث اندفاع الفكر الإسلامي العثماني إلى رفع شعار "اتحاد الإسلام"، فقد كان تدخل القوى الخارجية الأوروبية لإثارة الفتن بين الشعوب خاصة البلقانية، التي كانت تعيش في داخل إطار الدولة العثمانية، وقيام هذه الشعوب بتمرداتها ضد الدولة- كما سبق القول- وميل هذه الشعوب إلى الاستقلال، لكن الجامعة الإسلامية كشعار سياسي عام للدولة، إنما ظهر في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وهو الذي أوجد أيديولوجية الإسلام السياسي[17].

وانتشرت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني فكرة: أن المجتمع المسلم يختلف عن المجتمعات الدينية الأخرى، وإذا أريد للفكر الغربي أن يستقر في العالم الإسلامي؛ فهذا خطأ، وأن المجتمع المسلم متميز، وأن تميز المجتمع المسلم هو الذي جعل الغرب يقيم الحروب باسم المسيحية والصليب؛ لإكراه عالم الإسلام على الخضوع، ومن هذا القبيل أيضًا أشعلت أوروبا الحروب الصليبية ضد الدولة العثمانية، والمجتمع الإسلامي متقسم إلى جماعات عرقية ولسانية، لذلك لابد للمجتمع المسلم من رفع راية الإسلام، حتى تتحد عناصره العرقية المختلفة لكي يمكنه على الأقل الصمود أمام الغرب بتياراته العسكرية والفكرية، ولا ينبغي أن تقتصر الجبهة الإسلامية على مسلمي الدولة العثمانية فقط، وإنما لابد لها من الشمول، وأن لابد للإسلام أن يقوى بمسلميه، ولابد من وجوب الثقة في وحدة العالم الإسلامي، وفي تقوية الروابط بين المسلمين في كل مكان.

ولكن مع ظهور حركة الاتحاد والترقي القائمة أساسًا على الفكر القومي واستيلائه على السلطة بعد انقلاب 1909م، وعزل السلطان عبد الحميد، وصل الهوس القومي إلى ذروته حتى أن أنور باشا (1881 - 1922) أحد أعمدة الاتحاد والترقي، أعد حملة عسكرية عثمانية كبيرة بقصد تكوين الدولة الطورانية "تجميع كل أتراك العالم في دولة واحدة"، وأرسل أنور باشا هذا الجيش تجاه آسيا الوسطى في درجة برودة عشرين تحت الصفر في منتصف ديسمبر 1915م، وكان لابد لهذا الجيش من تلقي هزيمة مفجعة نتيجة لقسوة الشتاء، وبعد إمدادات التموين، ولم يعد من هذا الجيش - وكان جيشًا قوامه 90.000 جنديًا- غير 12.000 جنديًا

فقط، بل وأن الفرقة 49 والكاملة التجهيز العسكري التي نقلت بكاملها من وسط أوروبا إلى خلف جبهة القوقاز ماتت عن آخرها نتيجة؛ للأنفلونزا الإسبانية وبعض الأمراض الأخرى، قبل أن تدخل في أية معركة من معارك الحرب [19].

كان هناك ما جعل مبدأ الجامعة الإسلامية ينتهي حقيقة وواقعًا، وتمثل هذا في أن الإسلاميين أخذوا في وسائل إعلامهم عقب المشروطية الثانية جانب الجيش وجانب جمعية الاتحاد والترقي، وكتبوا مثل بديع الزمان سعيد النورسي، بل ونظموا الأشعار مثل محمد عاكف ضد السلطان عبد الحميد صاحب مبدأ الإسلام السياسي والجامعة الإسلامية.

وبجانب هذا كان ظهور حركة القومية العربية في جزيرة العرب وبلاد الشام والعراق، ومناهضة النخبة المثقفة العربية للاتحاد والترقي وخاصة جمال باشا، بموقفه المتشدد من القوميين العرب، ثم موقف المثقفين العرب، وفي مقدمتهم محمد رشيد رضا ضد الدولة العثمانية تحت حُكم الاتحاديين.

ويمكن القول إن حكومة الاتحاد والترقي قد تركت سياسة الجامعة الإسلامية فعلًا عقب انتهاء حروب البلقان عام 1912م، وأظهرت اهتمامًا بالطورانية، وقد استنفدت الرابطة الإسلامية كل فعالياتها مع الحرب العالمية الأولى عام 1918م، وحلت لدى النخبة التركية فكرة "القومية التركية المطعمة بالإسلام" بجانب "القومية التركية القحة" أو الخالصة.

وجاءت حرب الاستقلال التركية، واشتراك كل ذوي الاتجاهات السياسية والثقافية فيها، خاصة النخبة المثقفة من الإسلاميين، لكن حرب الاستقلال جاءت أيضًا بانتصار أصحاب الفكر القومي وانتصار المثقفين الأتراك، الذين تأثروا بتيارات الغرب الفكرية، وأولها ما ساقه المستشرقون، وعمموه من إبراز الشك في الإسلام، ومن ذلك ما جاء في جريدة أقشام، التي كانت تصدر في اسطانبول عند إثارة مسألة الخلافة بقولها: إن الخلافة لم تنفع المسلمين بشيء في ثلاثة عشر قرنًا، وهي لم تنفع الترك بشيء من أيام السلطان سليم الأول" [20].

إن قرار إعلان الجمهورية التركية في 29 أكتوبر 1923م حمل في طياته الاستئثار الشرقي بالحكم متجسدًا في شخصية الزعيم مصطفى كمال، وتجسد كذلك في موقف المثقف المنتمي إلى النخبة الحاكمة من الإسلام؛ إذ نص قرار إعلان الجمهورية التركية

على "شكل الدولة جمهوري ودينها الإسلام، ولغتها التركية، وأن رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة يتولى كلًا من رئاسة المجلس الوطني (البرلمان) ورئاسة الوزراء، وله اختيار رئيس الوزراء من بين أعضاء المجلس"[21].

وانحصر فضل الانتصار العسكري على القوميين الأتراك فقط دون اعتبار إلى الأعراق المختلفة، التي أسهمت بنفس القدر من الفداء والتضحية في سبيل تركيا، وكان هذا فهمًا خاطئًا لمبدأ أتاتورك في مفهوم الوطن؛ نظرًا لأن "الجمهورية اعتبرت أن كل من يعيش في إطار تركيا فهو مواطن تركي لمدلول الكلمة ووحدة الدفاع عن بلادهم تركيا، ودون اعتبار للاتجاهات الفلسفية المختلفة ومواقفها من قضية المحتل الأجنبي"[22] قامت الحكومة الجمهورية بإجراءات في مجال الإسلام، وبدأت بعلاقة الدين بالدولة، فصدر قانونٌ بالفصل بينهما وإعلان العلمانية، ووصف ذلك بأنه انتصار الكفاح في سبيل المدنية، وأن تصفية الدستور بإخراج المادة القائلة بأن الإسلام هو دين الدولة؛ لهو بمثابة لبس التاج في مراسم انتصار القضايا الأساسية.

وقال المعلقون من الأكاديميين إن الحلم الجديد في تركيا عمل على إدانة الفكرة الإسلامية محملين العثمانيين والسلاجقة من قبلهم مسئولية نسيان عرقهم التركي وانتمائهم إلى الجامعة الإسلامية، بحيث نسوا انتماءهم العرقي مما دفع الأتراك إلى التدهور، وهذا خطأ[23].

وأصدرت النخبة الحاكمة عدة قرارات كانوا يأملون من ورائها تحديث الشعب التركي، والانتقال به من مرحلة الإسلامية إلى مرحلة التمدين على الطريقة الغربية مثل إصدار قانون القبعة وقانون الزي، الذي حتم على الأتراك والتركيات ارتداء الملابس الغربية، وقانون إلغاء الطرق الصوفية والتكايا، وقانون اتخاذ التقويم الغربي تقويمًا رسميًا، وفصل الجيل الجديد عن الثقافة الإسلامية باتخاذ الحروف اللاتينية بديلًا عن الحروف العربية، وإلغاء وزارة الأوقاف والشرعية.

وأصبح مجلس الأمة هو مصدر التشريع واستبدال مجلة الأحكام العدلية بالقانون المدني السويسري، ثم أُلغيت الخلافة تمامًا بين الدين والدولة، وبرزت في تركيا مسألة العصرية والتمدن، وصاحب هذا التيار دعاية الحكومة له بموقف جديد من التاريخ والفكر الإسلامي في الحياة الاجتماعية لدى الشعب في تركيا، وكان أبرز هذا المنعطف

ما صرح به أتاتورك بعد أمره بإحلال القانون المدني السويسري محل مجلة الأحكام العدلية من قوله: "إن الأديان تعبر عن أحكام ثابتة، بينما الحياة تتحول وتحتاج إلى تغيير"، وأقر بأن "كل ما تعانيه تركيا يرجع إلى كونها تستمد أحكامها من الدين"، كما أكد مصطفى كمال أن مقتضيات الحياة تتطلب وضع قانون مدني متسق مع متطلبات المدنية الحديثة[24].

جاء الجيل الثاني من الإسلاميين الدعاة العلماء بمنهج نشر الدعوة الإسلامية توَخَّوا فيه عدم الصدام مع السلطة. وكان أقوى هؤلاء العلماء الدعاة، هو الشيخ سليمان حلمي طوناخان، الذي فضل القيام بدعوته سرًّا، وحصرها في تعليم المسلمين في تركيا اللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، وبالتالي دراسة علوم المسلمين في تركيا باللغة العربية وتحفيظ القرآن الكريم، وبالتالي دراسة العلوم الإسلامية"[25].

وجاء في زمن متزامن مع الشيخ سليمان حلمي طوناخان داعية آخر اعتمد – منهجيًا – على الفكر والتحليل والفلسفة في دعوته هو سعيد النورسي؛ ليوجد تعايشًا على نمط جديد بين العالم والسلطة، ليس اعتمادًا على صلة العالم العثماني بالدولة العثمانية، وهي صلة الإسلام، وإنما اعتمادًا على صلة العالم الإسلامي بالدولة التركية الجديدة، التي رفضت الإسلام كأيديولوجية للحكم ونظام للمجتمع، واستطاع النورسي التعايش مع السلطة من خلال تقنين تلك العلاقة بين العالم والسلطة، والتي وضحت في كتاباته ورسائله.

3 - سعيد النورسي والسلطة من خلال سيرته الذاتية:

ليس الحديث هنا موجهًا لعرض سيرة سعيد النورسي، لكنه موجه نحو الجزء الخاص من سيرة حياته المتعلقة بتعامله مع السلطة العثمانية، ثم السلطة التركية من بعد.

لم يكن سعيد النورسي هو الداعية الوحيد على الساحة؛ بل إن هناك قادة جيل من الدعاة ظهروا معه، واشترك الجميع في العمل الدعوي على سطح تركيا، لكلٍّ منهم منهجه، ولكل منهم موقفه من السلطة، وللسلطة موقفها مع كل واحد من هؤلاء العلماء الدعاة.

وللباحث في الشأن التركي مجاله الواسع في البحث عن سعيد النورسي أكثر من غيره من علماء عصره، والدعاة المواكبين له زمنيًا في تركيا، والسبب في ذلك أن النورسي تكلم عن نفسه كثيرًا وبتفصيلات دقيقة للغاية، وأوضح كل شيء متعلق بحياته وبفكره في إفاضة كبيرة تريح الباحث، بعكس قرنائه من العلماء والدعاة، الذين لم يتحدثوا كلهم وبلا استثناء- عن أنفسهم ولا عن تجربتهم في العمل الإسلامي، تاركين أعمالهم فقط دليلًا وحيدًا على دعواهم مثل الإمام سليمان حلمي طوناخان، الذي خلّف لنا حركة واسعة قوية أفادت الإسلام والمسلمين دون أن يترك لنا شيئًا ألبته عن حياته نستدل به عليها، وبذلك لم يعطِ الفرصة للباحثين للتحدث عن سيرته[26]، بعكس سعيد النورسي الذي لم يكتفِ بالتحدث عن سيرته التي أوردها في كل أعماله فقط؛ بل أتاح الفرصة الواسعة للباحثين في الشأن التركي؛ لكي يكتبوا عنه كثيرًا، وهذه الفرصة هي كتابه "السيرة الذاتية"[27].

لابد من البداية من الإشارة إلي فلسفة النورسي في سيرته هذه، إنه يضع نفسه في مرتبة: جندي من جند القرآن، وخادم من خدامه "النورسي منطقي جيد، وفيلسوف قدير، وكتاباته وسعت دائرة مراقبة التصوف بالصراط القرآني، وأضافت إليها وظيفة التفكير بمثابة ورد مهم"، وشغل النورسي الشاغل: إحياء الحس الديني والشعور الإيماني، ومفهوم الفضائل والأخلاق أمنيته ومبتغاه". له مؤلفات بالتركية وهي "رسائل النور" كما له مؤلفات بالعربية، وقضى حياته أعزبَ؛ فلم يتزوج. وبالتالي، فليس له أولاد. اهتم بالظواهر الطبيعية العلمية، واستخدمها في خدمة الدعوة الإسلامية، يحترم التصوف، وإن لم يكن متصوفًا، محبًا للطريقة القادرية، لكن الانشغال بالعلم أعاقه عن الانشغال بالطريقة وبالتصوف، كان ذكيًا شديد الذكاء[28].

وُلد سعيد النورسي عام 1877م في قرية اسمها نورس، وإليها انتسب وإليه- بهذا الانتساب- انتسب أتباعه ومريدوه، وهي إحدي قرى في الشرق الأناضولي في منطقة يغلب عليها الجنس الكردي واللغة الكردية، وقد كان هو نفسه كرديًا يجيد لغته الكردية، ولم يتعلم التركية التي كتب بها كتبه المشهورة باسم رسائل النور إلا على كِبَر، شافعي المذهب كأغلب الأكراد، لا ينتمي إلى أسرة ذات حسب أو نسب، وإنما إلى أسرة عادية، كما تلقى تعليمه بشكل غير انتظامي، وعلى نظام عهده، فدرس على يد أخيه عبد الله، ثم في القرية قرابة سنتين، ثم درس على يد الشيخ محمد الجلالي في إحدى قرى ولاية أرضروم التركية.

وفي عام 1891م رأى رؤيا أثرت في مجرى حياته، وهي أن: مر به جميع الأنبياء والرُسل وهو على بداية الصراط المستقيم، وحظي بزيارة من الرسول- ﷺ - ليبشره ويقول له: سيوهب لك علم القرآن ما لم تسأل أحدًا" [29].

ذهب النورسي- بالتالي- إلى أرواس، وهي إحدى مراكز العلم بالأناضول؛ لتلقي العلم، وقد اجتمع لديه "الذكاء الخارق مع القابلية الخارقة للحفظ في شخص واحد، وهذا من أندر الأمور" [30].

بداية تعامله مع السلطة:

في الكتاب الذي تحدث فيه سعيد النورسي عن نفسه، وهو سيرة ذاتية، يحدد لنا أول تعامله مع السلطة، ويذكر الدافع إلى ذلك بأنه كان؛ لدفع الظلم، في حديث يقول فيه:

"وفي إحدى الليالي، ظهر في المنام الشيخ عبد القادر الكيلاني (رحمه الله)، وهو يقول: يا شيخ سعيد! اذهب إلى رئيس عشيرة ميران المدعو مصطفى باشا، وادعه إلى الهداية والرشاد والإقلاع عن الظلم، وليقم الصلاة ويأمر بالمعروف، واقتله إن لم يستجب" [31].

ومصطفى باشا كردي، أحد رؤساء العشائر الكردية، منحه السلطان عبد الحميد رتبة الباشوية شأنه شأن بعض رؤساء العشائر الكردية الأخرى، الذين حافظوا على أمن الأهالي العثمانيين من هجمات العصابات الأرمنية المسلحة في الأناضول [32].

وقد نفذ سعيد النورسي هذه الرؤيا، وهدد مصطفى باشا بالقتل استجابة للحلم الذي رأى فيه المتصوف عبد القادر الكيلاني، الذي يأمر فيه النورسي بقتل مصطفى باشا، وانتهت المسألة بمغادرة سعيد النورسي للمكان، حتى وصل ماردين [33].

تأثره بالمسلك المعتدل القويم في السياسة:

التقى سعيد النورسي في ماردين بمَنْ يفكرون في الفكرة الإسلامية العالمية، التقى بطالب من تلاميذ السيد جمال الدين الأفغاني، وكذلك التقى بداعية سنوسي يتبع الطريقة السنوسية المنتشرة على الأكثر في شمال أفريقيا، ومن هذين اللقاءين تعرَّف النورسي على أفكار جمال الدين الأفغاني في الجامعة الإسلامية، وقَبِل بأفكاره فيها، بل واعتبره من أسلافه في هذه الفكرة. وبالتالي، اكتملت لدى النورسي صورة متكاملة عن الجامعة الإسلامية فكريًا.

وقد عدد النورسي دعاة الجامعة الإسلامية كالآتي: السلطان سليم الأول صاحب فكرة الاتحاد الإسلامي، الشاعر العثماني نامق كمال، السيد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، والعالم تحسين.

ولقد وصف النورسي فكر جمال الدين الأفغاني الذي تجسد في فكر تلميذه، الذي التقى به في ماردين– بقوله: لقد التقيت بشخص فاضل في مدينة ماردين، فأرشدني إلي الحق، وبيّن لي المسلك المعتدل القويم في السياسة[34].

ونظرًا لأن النورسي أبدى نشاطًا دائبًا ومناصرة للمنادين بالحرية واهتمامًا بالأمور الاجتماعية والسياسية؛ قرر متصرف ماردين سوقه مكبلًا بالأغلال إلى مدينة بتليس، كما يقرر النورسي نفسه، ثم سمع أن والي بتليس وعددٍ من موظفي السلطة يشربون الخمر فقاومهم بالوعظ، ونجح في هذا[35].

ولأن والي بتليس، عمر باشا، كان مفرطًا في احترامه للعلم والعلماء، تعايش معه النورسي[36].

وفي مدينة وان، ذهب النورسي مدعوًا من واليها حسن باشا، فاستقر في وان خمس عشرة سنة قضاها في التجوال بين العشائر؛ لإرشادهم ولتدريس الطلاب[37].

وفي وان، اقتنع – يقينًا – بأن أسلوب علم الكلام القديم قاصر عن رد الشبهات والشكوك الواردة حول الدين، فأخذ يتابع كتب العلوم الحديثة، وكانت طريقته تقوم على إعطاء الحقائق الدينية "ممتزجة بالعلوم الحديثة" بأسلوب قريب لمدارس أبناء عصره، وإثباتها بأوضح أسلوب، وعرضها بما يلائم تفكيرهم[38].

أما في عام 1906 م، فإنه عام اتخذ النورسي رسائل النور، مرحلة خدمة القرآن بتوجهه المباشر إلى الحكمة القرآنية، بعد أن أكمل العلوم "الآلية"[39]. وفي عام 1907م، ذهب إلى اسطانبول، ويبدأ مرحلة ما سماه "لست سوى خادم عاجز، للقرآن والإيمان"[40].

والغريب أن النورسي، وكما يذكر في تاريخ حياته– أنه في هذا العام (1907 م) وقبل فترة على ظهور الحركة الكمالية، تنبأ بظهور أتاتورك بقوله: ورد في أحد الأحاديث الشريفة يصبح شخص رهيب في آخر الزمان، وقد كتب على جبينه "هذا كافر"، فقلت سيتولى أمر هذه الأمة شخص عجيب، ويصبح وقد لبس قبعة على رأسه، ويُكره الناس على لبسها[41].

قدم النورسي في اسطانبول مناظرات علمية رفيعة المستوى على حد قوله، وقال في هذا: في ختام المناظرات العلمية والمناقشات الرفيعة، التي دامت بنجاح أيامًا وأسابيع، قالوا: إن هذا الرجل- يقصد نفسه- مجنون؛ لأنه يعلم كل شيء، وسجلوا اسم سعيد المسكين- أيضًا يقصد نفسه- في سجل المجانين في مستشفى المجاذيب" (42) بأمر من السلطان عبد الحميد(43).

أرسل القصر السلطاني قرارًا بإبعاد سعيد النورسي عن اسطانبول، ومبلغًا من المال له مع وزير الأمن شفيق باشا (44).

وفي اسطانبول، اعترض النورسي على ما سمّاه استبدادًا، وعبر عن ذلك بقوله: "وإن ثلاثين سنة التي قضيناها صائمين عن الكلام متجملين بالصبر والتوكل على الله؛ سننال ثوابها بانفتاح أبواب جنة الرقي أبواب المدينة، التي لا عذاب فيها" (45).

قدم النورسي إلى السلطان عبد الحميد مشروع إنشاء جامعة الزهراء في شرق الأناضول على نمط الجامع الأزهر في مصر، وذكر أن الأزهر في مصر يكون لأفريقيا، وجامعة الزهراء في تركيا تكون لآسيا، رأى النورسي أنه لا نهضة لإقليم شرق تركيا- الذي ينتمي إليه - إلا بإنشاء مدرسة علمية تربوية، تلك التي أطلق عليها الزهراء. وفي هذا يقول النورسي مخاطبًا السلطان عبد الحميد: "أعد إلى الأمة ما أعدته لك من ثروات بصرفها في إنشاء جامعات دينية؛ لتزيل الجهل الذي هو داء الأمة الوبيل" (46).

والواقع أن النورسي كان شديدًا في موقفه من السلطان عبد الحميد، وقد ترجع هذه الشدة إلى رفض السلطان عبد الحميد اقتراح النورسي بإنشاء جامعة الزهراء لمنافسة الأزهر في مصر، وإلى أن أمرًا من القصر صدر بإيداع النورسي مستشفى المجاذيب، ولتصرفات السلطان عبد الحميد تجاه أصحاب الفكر الغربي في تركيا، الذين نادوا بالحرية فصدقهم النورسي، وإلى رغبة السلطان عبد الحميد إبعاد النورسي عن اسطانبول.

يرى النورسي - وهو في اسطانبول - أن الديمقراطية هي حاكمية الأمة، وأن الحكومة ليست إلا خادمة، وإن صدقت المشروطية؛ فالقائمقام والوالي- وبالتالي كل أصحاب الوظائف العامة ليسوا رؤساء بل خدامًا مأجورين (47).

موقف النورسي من حركة الاتحاد والترقي:

أرسل النورسي في بداية نجاح حركة الاتحاد الترقي، ما يقرب من "خمسين أو ستين" برقية إلى العشائر الكردية في شرق الأناضول، وذلك عن طريق ديوان رئاسة الوزراء في أول عهد تسلط الاتحاد والترقي، وكان مضمون هذه البرقيات:

"إن المشروطية التي أعلنتها جمعية الاتحاد والترقي ما هي إلا العدالة الحقة والشورى والشرعية، ونصح بني جلدته أن يتلقوها بقبول حسن، وأن يسعوا للحفاظ عليها؛ لأن سعادتهم الدنيوية في هذه المشروطية"، وينهي حديثه في هذا بقوله: "لقد قاسينا الأمرين من الاستبداد الحميدي أكثر من الآخرين"[48].

وقد سافر النورسي إلى مدينة سلانيك مقر حركة حزب الاتحاد والترقي، الذي استولى على السلطة، وخطب هناك "خطاب إلى الحرية" أشاد به بحركة الاتحاد والترقي، وانتصارهم على السلطان عبد الحميد، وقال فيها: "أيتها الحرية، إنك تنادين بصوت هادر، ولكنه رخيم يحمل بشارة سارة توقظين لها كرديًا بدويًا مثلي" [49] ويقول عن الاتحاد والترقي في نفس الخطاب: إن هذا الاتحاد - الاتحاد والترقي - اتحاد القلوب والمحبة الموجهة إلى الأمة كافة، إن صدى الحرية والعدالة ينفخ نفخ إسرافيل؛ فيبعث الحياة في مشاعرنا المدنية وآمالنا الخامدة ورغباتنا القومية الرفيعة وأخلاقنا الإسلامية الحميدة"[50].

كان النورسي حسن الظن بالاتحاد والترقي، حتى أنه دافع عن مبادئهم عندما سُئل عنهم:

> "س: كنا نسمع سابقًا، وإلى الآن، أن أكثر أفراد تركيا الفتاة (الاتحاد والترقي) هم من الماسونيين، الذين يعادون الدين".

فأجاب بقوله: "لقد ألقى الاستبداد- يقصد نظام السلطة في عهد عبد الحميد- هذه التلقينات إبقاءً لنفسه، وما يسند هذا الوهم ويقويه عدم مبالاة بعضهم بالدين. لكن اطمأنوا، إن قصد مَنْ لم ينضم منهم إلى الماسونية ليس الإضرار بالدين، بل نفع الأمة وتأمين سلامتها. لكن البعض منهم- من تركيا الفتاة أي الاتحاد والترقي- يفرط في الهجوم على التعصب المقيت، الذي لا يليق بالدين، إن قسمًا من هؤلاء هم مجاهدو الإسلام، وقسمًا منهم فدائيو سلامة الأمة". وفي ختام جواب منه للعشائر، ينصح هؤلاء بأن: "أحسنوا الظن بهم، إذ أن سوء الظن يضركم ويضرهم معًا"[51].

ويصرح النورسي بأنه أخذ يعارض بشدة منظمة الاتحاد والترقي، لكنه يميل إلى حكومة الاتحاد والترقي ولا سيما إلى الجيش، الذي يسيطر عليه الاتحاديون.

لقد ارتبط النورسي بالاتحاد والترقي طوال أربع سنوات من حكمهم، وبعدها أفاق النورسي على دكتاتورية الاتحاد والترقي، فوقف ضد طغيانهم، بل والعجيب أنه ترحم على أيام حكم السلطان عبد الحميد، الذي هاجمه قبل ذلك، لكن النورسي كان إنسانًا شريفًا؛ فعندما وجد المعارضين أكثروا من الهجوم على الاتحاد والترقي، سكت عن نقدهم. وجاء في السيرة الذاتية له:

س: كنت تعارض الاتحاد والترقي، إلا إنك تسكت عليهم الآن؟

قلت:– أي النورسي–: لكثرة هجوم الأعداء عليهم (52).

لكنه ترحم على حكم السلطان عبد الحميد بعد أن رأى من حكومة الاتحاد والترقي جزاء معاونته لهم من المصاعب في ثلاثة شهور ما يفوق المصاعب والمتاعب التي قاساها في روسيا طول ثلاث سنوات (53).

وصل نبل موقف النورسي تجاه سلطة الاتحاد والترقي أنه ساند الاتحاديين حين ظهر تمرد في الجيش ضد حكمهم، فلقد كان النورسي يؤمن باستتباب الأمن، والطاعة فرض لولي الأمر المستقيم المتدين القائم بالحق، وقد ذهب بصحبة العلماء إلى الجنود المتمردين، واستطاع أن يكبح جماح ثمانية طوابير – على حد قوله – ويعيدهم ببلاغته إلى الطاعة، وأخبر الجنود أنه ضد الانقلابات الدموية، وإن الطاعة فرض "فلا تعصوا ضباطكم" (54).

ومع كل ذلك فقد قُدِّم النورسي للمحكمة العسكرية العُرفية، وكان اتهامه أنه نادى بالشريعة، فقال في المحكمة.. إنه يقول بالشريعة الحقة لا الشريعة التي طالب بها المتمردون من الجنود، وحكمت المحكمة ببراءته (55).

وفي عام 1913م، جاءه بعض المتدينين والمتقين، وقالوا له إن هناك في جيش الاتحاد والترقي بعض القواد صدر منهم أعمال ضد الإسلام، وطلبوا منه الاشتراك معهم، وكانوا على وشك إعلان تمرد، فرفض؛ متعللًا بأن أعمالًا لا دينية تصدر من بعض القواد، لا يمكن أن يحمل أحد مسئوليتها على الجيش (56).

رأى النورسي فيما يرى النائم، وقبل اندلاع الحرب العالمية، أن شخصًا عظيمًا يأمره بأن يبين إعجاز القرآن، وقد كانت هذه رسالته منذ ذلك الوقت، وحتى مماته (57).

في عام 1918م، عاد النورسي من روسيا، فأستقبل في اسطانبول استقبالًا حافلًا؛ فقد استقبله الخليفة وشيخ الإسلام والقائد العام- وهو أنور باشا أحد زعماء الاتحاد والترقي والعضو الوحيد غير الماسوني في الثلاثي الحاكم من الاتحاديين- وطلبة العلوم الشرعية، وعينته السلطة- سلطة الاتحاد والترقي- عضوًا لثلاث سنوات في دار الحكمة الإسلامية[58].

وفي عام 1921، يقول النورسي: "مررت بأزمة روحية حادة، واعتراني قلق قلبي رهيب، وانتابني اضطراب فكري مخيف، فاستمددت حينها من الشيخ الكيلاني مددًا قويًا جدًا، فأمدني بهمته وبكتابه "فتوح الغيب"، حتى جاوزت ذلك القلق والاضطراب"[59].

وهذا يدل على سمو روح النورسي في بعده عن الخلافات، ويبين مدى احترامه النابع من نفس صافية تجاه المتصوفة والتصوف، مما سيكون لذلك أثره الطيب في علاقات أتباعه بجماعات التصوف في تركيا.

في عام 1922م، ذهب إلى أنقرة، وكانت حركة مصطفى كمال (أتاتورك) في عنفوانها، ذهب كما عبر عن ذلك بقوله: دعاني أرباب الدنيا في أنقرة، فاستجبت للدعوة؛ حيث أرسل مصطفى كمال رسالتين برقيتين بالشفرة إلى صديقي تحسين بك، الذي كان سابقًا واليًا على وان" [60].

وعندما وصل إلى أنقرة في 22 / 11 / 1922، أُستقبل استقبالًا حافلًا من قِبَل المسئولين من النواب والوزراء والأهلين، شاهد ما لم يأمله؛ حيث لمس عدم الاهتمام بالدين في البرلمان، وعدم اكتراث أعضائه بالشعائر الإسلامية؛ فدعاهم في بيان بتاريخ 19 / 1 / 1923، إلى ضرورة العبادة ولاسيما الصلاة، ووزَّع البيان على أعضاء المجلس، وقرأه على مصطفى كمال، والجنرال كاظم قره بكير[61]، على حد قوله.

ورغم تبوء النورسي بظهور أتاتورك، إلا أنه لم يكتشف أنه وأتاتورك على طرفي نقيض إلا بعد مرور فترة، وبعد أن عرض أتاتورك على النورسي تعيينه واعظًا في ولايات شرق الأناضول، ونائبًا في مجلس الأمة ورئاسة الشئون الدينية، بالإضافة إلى عمله الأصلي في عضوية دار الحكمة الإسلامية- على حد قول النورسي نفسه- لكن النورسي فهم- وإن كان متأخرًا- وبتعبيره هو "مستحيل التفاهم أو التعامل معه، أو الوقوف أمامه" أي أتاتورك.

لقد أثر هذا في معنويات النورسي إذ أنه بعد ذلك، وبتعبير النورسي: نبذت أمور

الدنيا وأمور السياسة والحياة الاجتماعية (62). إذ إنه قصر مهمته ودعوته في أمر واحد عبر عنه بالآتي: "حصرت نفسي في سبيل إنقاذ الإيمان فقط" (63).

وبالتالي، دخل النورسي سلسلة من المحاكمات، وكان يرى أن من صالح الأمة أن تحافظ الحكومة التركية عليه شخصياً؛ لأنه- على حد قوله- مؤلف رسائل النور.

يقول في هذا: "إنه ضروري جدًا لصالح الأمة، ولنفع البلاد أن تحافظ الحكومة (التركية) عليّ حفاظًا تامًا، وتمد يد المعاونة إليّ" (64)، ذلك لأنه (النورسي) لم يعد- بل وهذه طبيعته أصلا- يهتم بالإسلام كمفهوم شامل يدخل فيه العبادة والإيمان والاقتصاد والسياسة وغير ذلك، وإنما رأى بتعبيره هو: "وحصرت نفسي في سبيل إنقاذ الإيمان فقط" (65). وكلمة (فقط) هذه، توضح رسالته، وهدف رسائل النور بالضرورة.

لكنه كمفكر إسلامي كبير لم يستطع أن يضمر كرهه لأتاتورك، فعبّر عن هذا عن طريق الكتابة فقط، دون الدخول في مشكلات النقد الصريح؛ خوفًا من حدوث مشكلات بينه وبين الحكومة الكمالية، فيقول النورسي: "وياترى أي ذنب وأي جريرة في أن تنتقد أو تضمر عدم المحبة لرجل حوّل جامع أيا صوفيا، الذي هو مبحث الشرف الأبدي لأمة بطلة، والدرة الساطعة لخدمتها؛ إلى دار للأصنام وبيت للأوثان (يقصد إلى متحف)، وجعل مقر المشيخة الإسلامية ثانوية للبنات؟ (66).

وعن أتاتورك، ينفي النورسي عن إضماره كُره السلطة المتمثلة في أتاتورك "لأن محبة ذلك الرجل الميت الرهيب، تُلقن في جميع المدارس والدوائر الحكومية، وفي أوساط الشعب عامة، وستؤثر هذه الحالة تأثيرًا أليمًا وفجيعًا جدًا في العالم الإسلامي، وفي المستقبل" (67).

ووجد النورسي أنه لا قِبَل له بمعارضة أتاتورك، فأصابت النورسي حالة نفسية بعد التفكير في شيخوخة الدولة العثمانية، ومن وفاة سلطنة الخلافة، والغريب أن الشيخ لم يرث الخلافة، ولم يكتب عن حادثة إلغائها لذلك اتجاه التربية، وتيقن أنه لا يمكن مجابهة الكماليين إلا بأنوار إعجاز القرآن، وليس بمسالك السياسة. وهذا يذكرنا باتجاه الشيخ محمد عبده الذي سبق وذكر أنه تأثر به. وبالضبط، وعلى رأي الشيخ محمد عبده في الاستعاذة من السياسة وما يؤدي إليها ومن نتائجها؛ ردد النورسي قولة الإمام محمد عبده في الاستعاذة من السياسة، وقال: "أعوذ بالله من الشيطان، ومن السياسة" (68).

وينبع إيمان محمد عبده والنورسي في هذا من تجربتهما، وليس لأنهما كرديان من عرق واحد.

واصل النورسي إيمانه بعدم التدخل في السياسة وفي أمور السلطة، فكان مشتغلًا بإلقاء دروس في حقائق القرآن على طلابه في مدينة "وان" التركية، وحدثت في ذلك الوقت حادثة من تدخل الدين في السياسة- كما رأتها السلطة الكمالية وقتها- وهي حادثة الشيخ سعيد شيخ الطريقة النقشبندية في ديار بكر، الذي جمع أتباعه، وقاوم السلطة الكمالية عندما أُلغيت الخلافة الإسلامية.

وهناك نوعان من المصادر: الأول الأكثر شيوعًا، وهي المصادر التركية، وتعلل حادثة الشيخ سعيد بأن الرجل كان شيخًا صوفيًّا، ثار ثورته هذه عقب إلغاء الخلافة، وكان إلغاؤها جزءًا أساسيًّا في الأيديولوجية الكمالية، فتصدى له الجيش، وقضى على حركته، وأُعدم الشيخ سعيد ومساعدوه، ونُصبت المشانق علانية في ديار بكر؛ حفاظًا- من وجهة النظر الكمالية- على الجمهورية الوليدة، وعبرة لمَنْ يقاومها.

والنوع الثاني من المصادر الكردية، والتي تقول بأن ثورة الشيخ سعيد كانت ثورة كردية.

وعلى كل حال، حدثت في ذلك الحين إجراءات أمنية قوية، وقبضت السلطة على زعماء التيارات الدينية، وبعض العلماء في تركيا للاستجواب، لكن أصحاب السلطة لم يمَسُّوا النورسي بسوء، ويؤكد النورسي هذا بقوله: "كانت حوادث الشيخ سعيد تقلق بال المسئولين في الدولة.

وعلى الرغم من ارتيابهم (أي أصحاب السلطة) في كل شخص، فإنهم لم يمسوني بسوء" (٤٤).

ظل النورسي متمسكًا حتى وفاته عام 1960م بمبدأ قرره، وعمل به أتباعه، وهو "خدمة القرآن الكريم" أو بالمعني المعاصر "الإسلام العبادي"، وظل بعيدًا عن السلطة، وبعيدًا عن التدخل في إجراءاتها، وبعيدًا عن الاعتراض على تصرفاتها، وكان دائمًا يضع نصب عينيه ونصب أعين أتباعه ومريديه؛ أسس إنقاذ الحياة الاجتماعية الخمسة:

1 - الاحترام المتبادل.

2 - الشفقة والرحمة.

3 – الابتعاد عن الحرام.

4 – الحفاظ على الأمن.

5 – نبذ الفوضى والغوغائية، والدخول في الطاعة[70].

والواضح من مبادئ النورسي الخمسة يأتي الرابع والخامس ضمن فلسفته في معايشة النظام واحترام السلطة– أيًا كانت– ما دام فيها الحفاظ على الأمن والابتعاد عن الفتنة، ووصل الأمر في هذا بالنورسي أن اعتبر، كما قال هو نفسه: "إن أكثر أولئك الذين يتعرضون لأجزاء رسائل النور، إنما يخونون الوطن والأمة والسيادة الإسلامية، ويعملون– سواء بعلم أو بدون علم– لحساب الفوضوية والتطرف"[71].

لقد آمن النورسي بخدمة القرآن، وترك السلطة وأصحاب السلطة لعملهم رغم ما أتت به السلطة في تركيا من تغيرات جذرية في ثقافة الشعب في تركيا ومفهوماته السياسية والاجتماعية والقانونية والمعرفية واتجاه إلى ثقافة الغرب، التي يتبناها النورسي.

كانت أهم أحداث فترة النورسي هي أخصب فترات إفرازات الأيديولوجية الكمالية من تطبيقات نورد أهمها هنا؛ لأنها صلب في علاقة العالم الديني بالسلطة:

- 1922م إلغاء السلطنة العثمانية.
- 1923 إعلان الشكل الجمهوري للدولة، وانتخاب أتاتورك أول رئيس للجمهورية، ونقل العاصمة من اسطانبول إلى أنقرة.
- 1924م إلغاء التعليم الديني بكل مناهجه ومدارسه وأشكاله، وفيه أغلقت كل مدارس تحفيظ القرآن، وفيه أُلغيت الخلافة، وأُلغيت وزارة الأوقاف، وأُلغيت المحاكم الشرعية.
- 1925م إلغاء كل نشاط التصوف في كل ربوع تركيا، وإغلاق جميع التكايا والزوايا، وكلها كانت تمد حركة النشطاء الإسلاميين بالكوادر؛ لمقاومة السلطة الكمالية، وفيه فرضت القبعة على الشعب التركي، وصدر قانون يجبر المواطنين على ارتداء الزي الأوروبي.
- 1926م إلغاء قانون الأحوال الشخصية في الزواج، والعمل بالقانون المدني، الذي يجرم تعدد الزوجات، وإلغاء المهر، ومنع الزوج من حق الطلاق، وإقرار

حق المرأة في التزوج برجل من غير دينها، والتسوية بين الذكر والأنثى في الميراث، وإلغاء نظام الإرث بالقرابة، وإلغاء كل قوانين الشريعة الإسلامية.

- 1928م شجب لفظ الجلالة (الله) من القَسم الذي يؤديه رجال الدولة، وإلغاء عبارة (الإسلام دين الدولة) من الدستور، وإلغاء العمل بالحروف العربية في كتابة اللغة التركية واستبدالها بالحروف الأوروبية، وإغلاق تسعين مسجدًا في اسطانبول وحدها.
- 1929م إلغاء دروس اللغة العربية من المدارس، وحظر قراءة القرآن الكريم.
- 1932م إلغاء القرآن الكريم في ترجمة معانيه إلى اللغة التركية، وإلغاء قراءته بنصه في العربية، وإلغاء الأذان، وإلغاء إقامة الصلاة باللغة العربية.
- 1935م فرض العطلة الرسمية يوم الأحد من كل أسبوع بدلًا من الجمعة.
- 1940م تدريس الإلحاد رسميًا في معاهد القري.

دخل النورسي السجن عدة مرات، ليس لتدخله في شئون السلطة؛ وإنما لدفاعه عن مؤلفاته "رسائل النور"، ولدفاعه عن نفسه وعن تلامذته ومريديه محافظًا على مبدئه الذي اختطه لنفسه وهو انحصار جهوده ووقته، وكذلك تلامذته، في "خدمة القرآن الكريم".

تحولت تركيا - ديمقراطيًا - من بلد يحكمه حزب واحد، وهو حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك (مات أتاتورك عام 1937) إلى بلد يتنافس فيه على الحكم والسلطة حزبان، هما: حزب الشعب الجمهوري، والحزب الديمقراطي، وأحزاب أخرى صغيرة غير مؤثرة.

اجتمعت كلمة المسلمين- تقريبًا- في تركيا على تأييد الحزب الديمقراطي، وكان النورسي من هؤلاء المؤيدين له، وصوَّت في انتخابات 1957 لصالح الحزب الديمقراطي.

كان النورسي متسامحًا حتى مع الذين وقفوا ضده، لم يدعُ بالسوء على أحد من القضاة الذين حاكموه، ولا على السياسيين- غير المضرين- ذلك لأنهم- في تصوره- ممثلو السلطة، والسلطة أيًا كانت موضع احترام النورسي، بل ويرى من واجبه أن يعين السلطة- أيًا كانت- على حفظ الأمن في البلاد.

يقول النورسي في خطبة له وجهها إلى تلامذته ومريديه: "العمل السلبي ليس من وظيفتنا، ومادام قسم من السياسيين لا يلحقون الضرر برسائل النور، لاتمسوهم بضرر، بل حاولوا أن

تنفعوهم، وكما لم تتدخل بأمور أهل السياسة؛ فلا يحق لأهل السياسة أن يشغلوا بنا"[72].

إن الأساس الذي وضعه النورسي في درسه الأخير الذي ألقاه قبل وفاته على تلامذته الذين أسماهم طلبة النور، يمكن إيجازه- أي الأساس- في ثلاث نقاط:

أ - الجهاد المعنوي:

يقول النورسي: "المسألة الأساسية في هذا الزمان هي الجهاد المعنوي"[73].

ب - إيمان بالأمن الداخلي بكل قوة:

وفي هذا يقول: "قمت طول حياتي بتحقيق الأمن الداخلي، ولا يجوز معاقبة إنسان بجريرة أخيه أو أحبائه- يقصد أنه لا يجوز معاقبة أتباع السلطة الرسميين لو كانت السلطة مخطئة- وإن وظيفتنا هي: الإعانة على ضمان الأمن الداخلي بكل مانملك من قوة[74].

ج - الوقوف أمام التخريبات المعنوية:

وذلك على حد قوله "إقامة السد المنيع أمام التخريبات المعنوية"[75].

مات سعيد النورسي عام 1960م، مات مفكرًا، كان له دوره في نشر الإيمان، وكان واحدًا من ضمن دعاة عظام عاشوا في نفس فترته، وأثروا تأثيرًا كبيرًا في نشر الإيمان، لكن الفرق بينهم وبين سعيد النورسي أنه كان فيلسوفًا مفكرًا، كتب رسائل النور، وكان لها دورها- ومازال- في نشر الإيمان، ولم يكتب زملاؤه من الدعاة شيئًا، وإنما اهتموا بالإسلام العلمي والحركي على أسس أبسط من الفكر الفلسفي الذي أتبعه النورسي في تثبيت دعائم الإسلام، مما يجعل النورسي متفردًا بين قرنائه الدعاة الكبار، الذين ظهروا في عصره في تركيا على عهد أتاتورك وخليفته عصمت أينونو؛ لذلك وجد هؤلاء الدعاة محاكمات أكثر قسوة وصعوبة؛ لأنهم قاموا بتدريس ما حرمته السلطة من إسلام، ولاقوا الويلات من شدة معارضتهم- السرية- للسلطة، ووصل الأمر ببعضهم إلى الإعدام.

لكن في النورسي قدرته في المحافظة على مبدئه: "خدمة القرآن الكريم" منذ أن اكتشف عام 1922م- عند مقابلته لأتاتورك- أن لا طاقة له- أي النورسي- بمواجهة أتاتورك، فابتعد عن السياسة وعن التعامل مع السلطة.

قدم الدكتور صالح طوغ عميد كلية الإلهيات الأسبق في جامعة مرمرة في اسطانبول، تقريرًا رسميًا عن النورسي والنورسية، قال فيه: "الحركة النورسية ليست حزبًا سياسيًا، ولا جمعية ثقافية، ولا مدرسة منظمة، وإنما هي أستاذ وطلبة.

وقد وجّه سعيد النورسي همّه للدفاع عن الإيمان والمحافظة على العقيدة، ولم نجد فيها مفهومًا للدولة الإسلامية؛ لذلك فهي تختلف عن كل الحركات الإسلامية الأخرى" [76].

4 - رؤية النورسي لموقف العلماء من السلطة:

- ضرورة ابتعاد العلماء عن العمل بالسياسة:

اتفق بديع الزمان سعيد النورسي مع السلطة السياسية لدولة الجمهورية التركية في فصلها الدين عن السياسة، وتحذيراتها المتوالية؛ لعدم اتخاذ الدين أداة للسياسة.

نجد بديع الزمان سعيد النورسي المفكر الإسلامي، لا يتابع المفكرين الإسلاميين السابقين عليه، بل ويخالف الفقهاء العثمانيين خلافًا صريحًا؛ فالفقهاء الذين أرسوا دعائم الدستور العثماني يقولون إن الدين نظام دولة شامل.

ويدخل في هذا الباب وجود عبارة دين الدولة الإسلام في الدستور العثماني، والتي لم ترفع من صلب الدستور في عام 1928م [77].

هنا يضع بديع الزمان سعيد النورسي التجربة التركية، التي أرساها مصطفى كمال، نصب عينيه وبؤرة فكره؛ لينادي كما نادى أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية العلمانية: فصل الدين عن الدولة، وهذا معناه لدى الفكر العلماني التركي الحديث قيام دولة عصرية للأتراك [78].

هذا التوافق بين الفكر النورسي الإسلامي والفكر الأتاتوركي العلماني لم يجعل النورسيين– في حقبة الجيش وبقواته المسلحة حارس الأيديولوجية الكمالية– في مأمن من صلابة القوات المسلحة التركية في موقفها من الإسلام السياسي في تركيا في أواخر التسعينيات [79].

وإن حدثت انفراجة سياسية دفعت بولند أجاويد الرمز العلماني الأقوى في تركيا، والمؤيد من قادة القوات المسلحة التركية، إلى الإشادة بالفكر النورسي متمثلًا في سلوكيات فتح الله خوجه النورسي على المستويين الديني والسياسي، إلا إن هذا التوافق لم يستمر، إذ تخلصت المدارس العسكرية التركية من تلامذتها، أتباع فتح الله ذوي الاتجاه الإسلامي [80].

إن العلمانية الإسلامية– إذا جاز التعبير– التي استحدثها النورسي تتمثل في ذلك

التسامح الذي أبداه المفكر الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي في خطابه، الذي وجهه إلى جلال بايار رئيس الجمهورية التركية أحد خلفاء أتاتورك الأقوياء، بمناسبة تولي بايار رئاسة الجمهورية الثالثة: "إننا (أي معشر النورسيين) لا نجعل الدين أداة للسياسة، فليس لنا غاية إلا رضاه - تعالى -، ولن نجعل (أي هو والنورسيون أتباعه) الدين..........: لا للسياسة، ولا للسلطة، ولا للدنيا برمتها. هذا مسلكنا"(٤١).

رافق نضج بديع الزمان سعيد النورسي في الفكر والتجربة، استقراره على مبدأ مهم من مبادئ حياته، تمثل في عدم الاشتغال بالسياسة، وفي هذا إشارة إلى مريديه وأتباعه وتلامذته، بأن يحذوا حذوه- فالإسلام في رأيه وفي فكره وفي تجربته، دين يبتغي رضاء الله - عز وجل -، وبالتالي ففصل الدين عن السياسة، قد أصبح بموجب تعليماته لأتباعه، ضرورة لأتباعه، ضرورة يقتضيها الفكر كما يرى هو نفسه، كما يتضح من قوله الآتي:

"نعم! إن سعيد القديم الذي بذل كل حياته في سبيل إسعاد هذه الأمة، ونشر الأمن والسعادة في ربوع البلاد، وانسحب انسحابًا كليًا من الدنيا بأسرها، وكف يده عن أمورها كليًا، أيمكن له أن يشتغل بالسياسة بعد أن أصبح سعيدًا جديدًا، وبلغ من العمر الخامسة والسبعين" (٤٢).

يشكو بديع الزمان سعيد النورسي بأنه رغم إعلانه بعده الفكري والحركي عن الإسلام المتكامل: دين ودولة، وأنه مع مبدأ عدم اتخاذ الدين وسيلة سياسية، إلا أن السلطة لم تصل إلى فهمه وفهم فكره، الذي يتساوى ويوازي فكر الدولة الكمالية؛ فيقول "منذ ثماني وعشرين سنة، وهم ينقلونني من ولاية إلى أخرى، ومن محكمة إلى أخرى، ما الذنب الذي يحمّلونني إياه؟ اتخاذ الدين وسيلة للسياسة؟ إن كل عالم الإنصاف يدرك تمامًا أنني لست بذلك الرجل، الذي يتخذ الدين وسيلة للسياسة" (٤٤).

يؤكد المفكر الإسلامي بديع الزمان سعيد النورسي، لرجال السلطة الكمالية عن طريق كتاباته للناس ولتلامذته وأتباعه ومريديه ومحبيه، أنه لا سياسة في الإسلام، وفي هذا التأكيد قوله: "أقول أعوذ بالله من الشيطان، والسياسة"(٤٥).

بلغت هذه القضية- قضية إثبات بديع الزمان سعيد النورسي إيمانه بفصل الدين عن الدولة، وتحرزه وقلقه من أن تفهمه السلطة خطأً، وضيقه من أن الدولة التركية الجديدة، بصدد إقامة دولة عصرية تركية تتماشى مع الحضارة العربية، أن قال: لم أسق من محكمة

إلى محكمة، ومن ولاية إلى ولاية، ومن مدينة إلى أخرى، طوال ثمانية وعشرين عامًا؟ وما التهمة الموجهة إليّ؟ أليست هي تهمة استغلال الدين في سبيل السياسة؟ ولكن لا يستطيعون "أي حكام السلطة الكمالية، إثبات ذلك لأنه لا يوجد" (٤٥).

إلى السيد رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الوزراء- أنقرة

"إن الذين يغيرون علينا ويعذبوننا في المحاكم، قالوا: ربما يستغل طلاب النور الدين في سبيل أغراض سياسية، ونحن قلنا ونقول لأولئك، إننا لا نجعل الدين أداة للسياسة، فليس لنا غاية إلا رضاه تعالى، ولن نجعل الدين أداة لا للسياسة، ولا للسلطة، ولا للدنيا برمتها. هذا هو مسلكنا" (٤٦).

- تحديد دور العلماء بأن تقتصر دعوتهم خالصة للدين (العبادي) فقط:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي ضرورة أن تكون الدعوة إلى الإسلام، أو بمعنى آخر، دور موقف العلماء من السلطة، أن تكون دعوتهم إلى الإسلام لا تشوبها شائبة سياسية أو غير سياسية، وبالمعنى المعاصر، الدين للدين، والدين في الجوامع والمساجد والنفوس، وإن العالم ينبغي له العمل على إعطاء "نوع من الدروس القرآني" للناس بحيث يجعلهم يصلون وصولاً إلى الحقائق الإيمانية وإنقاذ إيمان الناس، وإن هدف العالم في الإسلام من هذا إقناع المسلمين، حتى المعاندين، وبعث الطمأنينة في أنفسهم" (٤٤).

إن غاية دعوة العالم المسلم إلى الإسلام في نظر النورسي لابد أن تتركز في الدين العبادي فقط، وإفهامه للناس بشكل مؤثر، وهذا لا يكون على حد قوله هو إلا: "عندما يكون الدين بعيدًا عن كونه وسيلة لأية غاية شخصية أو دنيوية أو أخروية مادية كانت أم معنوية" (٤٥).

"وعدم قيام العالم الإسلامي الداعية بالخلط بين مفهوم الإسلام ومفهوم السياسة"، وحث النورسي العالم المسلم على: "عدم القيام باستغلال الدين في السياسة" (٤٥).

بل يصل تصور النورسي إلى أن الفرق بينه هو – شخصيًا – وبين آلاف العلماء غيره الذين قالوا كلامًا مثل كلامه، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة تأثيره، هو أنه: لم يربط الدعوة إلى الإسلام بأي شيء آخر. وفي ذلك يقول النورسي عن كتاباته المسماة برسائل النور:

"هذا هو سر تأثير رسائل النور (كتابات بديع الزمان سعيد النورسي)، في إشعال الحماس في القلوب وفي الأرواح كالأمواج في البحار الواسعة، وهذا هو سر تأثيرها

في القلوب والأرواح وليس شيئًا غيره، ومع أن آلاف من العلماء سجلوا الحقائق التي تتحدث عنها رسائل النور (يعني كتاباته هو في الفكر الإسلامي)، في مئات الآلاف من الكتب، والتي هي أكثر بلاغة من رسائل النور، إلا أنها لم تستطع (أي كتابات العلماء المسلمين قبله وأثناء حياته) إيقاف الكفر البواح "(51).

فإذا كانت رسائل النور قد وقفت إلى حد ما في مقارعة الكفر البواح تحت هذه الظروف القاسية، فقد كان هذا هو سر هذا النجاح، إن أهل الإيمان في الوقت الحاضر محتاجون أشد الحاجة إلى حقيقة جليلة نزيهة، بحيث لا يمكن أن تكون وسيلة للوصول إلى شيء، وتابعة لأي شيء كان، ولا سلمًا للوصول إلى مآرب أخرى.

(إن رسائل النور) لا تكون في نظر المسلمين عامة، وسيلة للوصول إلى غايات دنيوية، ولن تكون إلا وسيلة للحياة الخالدة الباقية (أي الآخرة)" (52).

ويعترف النورسي أن صفعات الشرطة التركية على وجهه، التي أيقظته على فكرة أن يكون الدين بعيدًا عن السياسة، أي الفصل تمامًا بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، وإن لكل منهما طريقه ومنهجه، وليس هناك ترابط بينهما، وتصريح النورسي صريح لا لبس فيه ولا مداراة، وهذا يدل على شجاعة النورسي الأدبية، شجاعة العالم الذي لا ينكر شيئًا، ظاهره مثل باطنه، ويقول النورسي في هذا: "فلله الشكر ألوف المرات. ففي طي تهمة القيام باستغلال الدين في السياسة، قام القدر الإلهي الذي هو العدل المحض طوال ثماني وعشرين سنة، بمعنى من جعل الدين- دون علمي ودون إرادة مني- آلة لأي غرض شخصي، وذلك باستخدام الأيدي الظالمة للبشر في توجيه الصفعات لي وفي تذكيري وتنبيهي.

هذه الصفعات كانت عدلًا، وتحذرني قائلة: إياك! أن تجعل الحقائق الإيمانية آلة لشخصك، وذلك لكي يعلم المحتاجون إلى الحقائق، أن الحقائق وحدها هي التي تتكلم، ولكي لا تبقي هناك أوهام النفوس ودسائس الشيطان، بل لتخرس وتصمت. وهذا هو سر تأثير رسائل النور (أي كتاباته).. أقول للقدر العادل: إنني كنت مستحقًا لصفعاتك العادلة" (53).

- لا مانع من اتخاذ العلماء السياسة وسيلة لخدمة الدين:

في تفسير آخر لعلاقته بالسياسة، وبعد دفاعه المستميت في ضرورة فصل الدين عن الدولة، وعدم اتخاذ الدين وسيلة سياسية، نجد النورسي يطالب بالعكس، أي باتخاذ السياسة آلة للدين.

ويرى النورسي أنه ينبغي دخول العالم في السياسة بقصد خدمة الدعوة الإسلامية، وليس لتكوين سلطة داخل آلية الدولة لتمثيل دعوته، والدليل على هذا قول النورسي عن نفسه، وعن جماعته:

"نحن لا نجعل الدين أداة للسياسة، بل نتخذ السياسة آلة للدين ومصالحه، وفي وئام معه، عندما نجد أنفسنا مضطرين اضطرارًا قاطعًا إلى أن ننظر إلى السياسة تجاه الذين يجعلون السياسة المستبدة أداة للإلحاد" (44).

- ضرورة أن يكون العلماء مساندين للسلطة:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي أن العالم المسلم عمومًا وهو وأتباعه خصوصًا، يجب أن يكونوا سندًا للسلطة، على اعتبار أن السلطة أيًا كانت، إنما هي أداة توفير الأمن للبلاد، أيًا كانت هذه البلاد؛ لأن خطابه عام لتلامذته وأتباعه والمسلمين، وأن ضباط السلطة إذا فطنوا إلى أن العالم المسلم وجماعة النورسي بالذات يساندون السلطة- أيًا كانت هوية هذه السلطة- سيتعاملون برحمة وشفقة مع الدعاة المسلمين.

وفي وضوح، في هذا الأمر، يقول النورسي إن أتباعه – ويسميهم طلاب النور – :

"أصبحوا كقوة معنوية مساندة للأمن، ليصدوا تلك القوى الهدّامة، فضباط الأمن شعروا بهذا؛ لذا يبدون حالات تتسم بالرحمة والإنصاف والشفقة على رسائل النور".

- ضرورة فهم العلماء إن الحكومة خادمة للأمة كلها، وبالتالي يمكن تجنيد أهل الذمة وتوليهم السلطة:

يرى النورسي في دور العالم تجاه السلطة ألا يلجأ هذا العالم أو الداعية أو اتباعه إلى أي شكل من أشكال القوة، ذلك لأن الحكومات بسلطاتها أيًا كانت الحكومات، وأيًا كانت سلطاتها ما هي إلا خادمة للأمة، وأن وقوف العالم هذا الموقف من سلطة الحكومات سينتج عنه بالتالي إمكان تأدية الخدمات الإسلامية بشكل آمن.

يرى النورسي أن السلطة في الدولة ما هي إلا خادمة، وأن الحكم الديمقراطي هو حاكمية الأمة، لذا فيمكن أن يكون أهل الذمة ولاة وحكامًا في الدولة، باعتبار أن الحاكم خادم، بل ويصل النورسي إلى تجنيد أهل الذمة، ذلك لأن فيه مصلحة مرسلة تعتبر علة شرعية، وفي كتاب مناظرات النورسي، قوله:

"أخذهم- أي أهل الذمة- إلى الجندية فيه مصلحة مرسلة، فضلًا عن أننا (بصفتنا مسلمين) مضطرون إليه اضطرارًا، والمصالح المرسلة في مذهب الإمام مالا تعد علة شرعية".

س: كيف يمكن أن يصير الأرمني واليًا أو قائمقامًا؟

ج: كما صار ساعاتيًا وميكانيكيًا وكنّاسًا: "لأن المشروطية (يعني الديمقراطية) هي حاكمية الأمة، والحكومة ليست إلا خادمة.

ولئن صدقت المشروطية (الديمقراطية)، فالقائمقام والوالي ليسا رئيسين، بل خادمين مأجورين، فغير المسلم لا يكون رئيسًا مطلقًا، بل يكون خادمًا" (٥٥).

- ليس من شأن العلماء التناطح مع السلطة:

يرى النورسي أن العالم ليست مهمته إلا العلم (الإسلامي)، ولذلك فليس من تصرف العالم المبارزة ضد السلطة.

بل يصل الأمر بالنورسي إلى القول بأن على العلماء ألا يفكروا في رجال السلطة سلبًا أو إيجابيًا، بمعنى إن العالم ينبغي عليه أن يخرج السلطة من نطاق تفكيره؛ لأن هذا هو دوره، أي دور العالم؛ فيقول النورسي في محاورة له مع وزير العدل التركي ومع القضاة ممثلي السلطة:

"أيها السادة، لِمَ تنشغلون بنا وبرسائل النور؟ (يعني به كعالم داعية وبأتباعه النورسيين الذين يؤمنون به وبأقواله) إنني ورسائل النور لا نبارزكم، بل حتى لا نفكر فيكم، بل نعد ذلك خارج وظيفتنا" (٥٦).

- وقوف العلماء لتأييد السلطة ضد مثيري الشغب:

يرى النورسي ضرورة أن يقف علماء الإسلام ودعاته ومفكروه بجانب السلطة، يؤيدونها ويدفعون عنها كل أساليب المعارضة، التي تخل بالأمن العام.

وقد استمد هذه الفكرة من إطار تاريخي معين، وهو قيام حزب الاتحاد والترقي بمنهجه العلماني بقلب نظام الحكم في الدولة العثمانية، وبإسقاط السلطان عبد الحميد الثاني بمنهجه الإسلامي من على العرش، وتولي حزب الاتحاد والترقي بجناحيه العسكري والمدني، زمام الحكم في الدولة، وإعلانهم "المشروطية" وهو تعبير تركي معناه "الديمقراطية"، وكان الشيخ بديع الزمان سعيد النورسي مؤيدًا لحزب الاتحاد والترقي (٥٥).

ولما وجد النورسي أن معارضة الاتحاد والترقي أخذت طابع العنف، أخذ يبين محاسن حكم الاتحاد الترقي ومحاسن المشروطية الديمقراطية، التي أتى بها الحزب. وبالتالي رأى أن على العالم المسلم أن يقف بجوار السلطة، سلطة الاتحاد والترقي ضد مثيري الشغب، وعلى حسب مفهومه في ذلك يقول النورسي:

"وهم أولاء الذين رأوا الظلم فامتلأت قلوبهم غيظًا ورغبة في الثأر حتى لم يستطيعوا أن يهضموا العفو العام والأمن العام، وهما من أولى حسنات "الحرية" و"المشروطية"، فيثيرون الآخرين للإخلال بالأمن، ويهيجونهم للقيام بالاضطرابات؛ كي يتشفوا بإنزال العقوبة بهم" (99).

– التحذير من وقوف العلماء موقف المنافس للسلطة:

على عادة النورسي في الوضوح والصراحة في أن مهمة العالم أولًا وأخيرًا تنحصر في الدعوة إلى الإسلام، وشرح أسس الإيمان للناس، وغير ذلك لا يدخل في مهمة العالم المسلم. وبالتالي، فيرى النورسي أن ليس من الصواب في شيء أن يقف العالم موقف المنافس لصاحب السلطة خاصة، وعدم وقوف العالم موقف المنافس للسياسي الحاكم، في ذلك يرى النورسي ما يلي:

"أرى أناسًا ممَّنْ سقطوا في حمأة السياسة، وابتلوا بالإعجاب بالنفس، ينظرون إلي نظرة تتسم بالمنافسة والانحياز إلى جهة ما، وكأنني مثلهم ذو علاقة مع تيارات دنيوية، فيا أيها السادة، اعلموا أنني في صف الإيمان، وفي تياره وحده، ويواجهني تيار الإلحاد، ولا علاقة لي أصلًا بأي تيار آخر" (100).

– عدم الاستسلام للشعور بالخوف الذي تبثه السلطة:

اتخذ الكماليون عندما تسلموا السلطة في تركيا، وسائلهم؛ لنقل تركيا من مجتمع مسلم يجمع بين الدين والدولة، إلى الفصل بين الدين والدولة، وعندما وجدوا مقاومة من بعض الإسلاميين، اضطروا إلى اتخاذ وسائل عنيفة؛ لتثبت الحكم الجديد، وبذلك ساد شعور بالخوف لدى الناس من جرّاء الخوف من السلطة، الذي بثه الحكام وقتها (101).

ينادي بديع الزمان النورسي بعدم الاستسلام للشعور بالخوف الذي تبثه السلطة، قائلًا في رؤيته هذه: "إن الشعور بالخوف شعور عميق في كيان الإنسان، وإن الطغاة

والظالمين الماكرين يستغلون كثيرًا هذا الشعور لدى الإنسان، فيلجمون به الجبناء، فيستفيد كثير من جواسيس أهل الدنيا ودعاة الضلال من هذا الشعور لدى العوام، ولا سيما لدى العلماء، فيلقون في روعهم المخاوف، ويثيرون فيهم الأوهام.

كذلك يثير أهل الضلالة عرق الخوف لدى الناس، فيدفعونهم إلى التخلي عن أمور جسام، من جرّاء مخاوف تافهة لا قيمة لها" (١٥٢).

- لابد للعلماء من حُسن التعامل والتخاطب مع السلطة:

يرى النورسي تحلي العلماء بحُسن التعامل مع أجهزة الحكم، وتحلي العلماء كذلك بحُسن التخاطب مع السلطة، يصرح في رؤيته هذه بترك الشدة في التعامل مع الحكام أصحاب السلطة، والاطلاع على رسالة النورسي التي وجهها إلى سكرتير حزب الشعب الجمهوري- حزب أتاتورك، وهو الحزب الواحد الحاكم في تركيا قبل العهد الديمقراطي، الذي بدأ عام 1945م- واسم السكرتير حلمي أوراني الذي شغل منصب وزير الداخلية أيضًا في تركيا، نقول إن الاطلاع على هذه الرسالة يكفي لتوضيح رؤية النورسي في هذا المجال(١٥٣).

ويقول فيها إنه اضطر إلى بيان المهمة التي يحملها الحزب للشعب، وهي الحفاظ على حقائق القرآن والإيمان بدلاً من نشر التربية المدنية الغربية.

وينتهي النورسي في رسالته هذه بقوله: "من واجبكم أن تتبنوا أفكاري؛ حيث إنكم تستمعون دائمًا إلى السياسيين والدنيويين، فلزم الاستماع ولو مرة واحدة إلى ضعيف مثل سعيد النورسي" (١٥٤).

- حث السلطة على العدل في أسلوب محبب حتى لا تنقلب السلطة على العلماء:

في أسلوب النورسي الذي يتسم بالتعقل والحكمة، نراه يربط بين الظلم الواقع في المجتمع، وبين غضب الله - عز وجل - على هذا المجتمع، ومن ثمّ، نراه يقول:

"ورد في حديث شريف ما معناه أنه حتى الأسماك في جوف البحر تشتكي إلى الله من الظالمين والعاصين بانقطاع المطر، وقلة أرزاقها بسبب ظلمهم. نعم إن المظالم والذنوب التي ترتكب في هذا الزمان لا تدع مجالًا لطلب الرحمة من الله - عز وجل -. وحتى الحيوانات تتأذى من جرائها" (١٥٥).

- على العالم ألا يسمح لجماعته بإظهار أي اهتمامات سياسية، وأن يبتعد أتباعه عن الجماعات السياسية:

حفاظًا على الجماعة من بطش السلطة، وخوفًا من اختلاف هذه الجماعة مع السلطة مما قد يؤدي إلى مشكلات، يرى النورسي أن على العالم أن ينير طريق جماعته، إلا أنه لا ينبغي إقامة علاقات بأية جماعة سياسية أو أي تيار سياسي كائنًا ما كان، وأن تلك العلاقة بين المسلم وبين أية جماعة سياسية، من شأنها- في رؤية النورسي- أن تمنع الجماعة من إخلاصها، وتؤثر فيها، يقول النورسي:

"سؤال: لِمَ لا تكون علاقة ولا تمد وشائج ارتباط مع التيارات الجارية داخل البلاد وخارجها، ولا سيما مع الجماعات ذات الاهتمامات السياسية، بل ترفض ذلك وتمنع- ما وسعك- طلاب النور عن أي تماس كان بتلك التيارات؟

جواب: إن أهم سبب لهذا الاجتناب وعدم الاهتمام بالتيارات الجارية، هو الإخلاص، الذي هو أساس مسلكنا، فالإخلاص هو الذي يمنعنا عن ذلك؛ لأن في زمن الغفلة هذا، ولا سيما مَنْ يحمل أفكارًا موالية إلى جهة معينة، يحاول أن يجعل كل شيء أداة طيعة لمسلكه" (١٥٤).

- يجوز نقد العلماء لنظام ومبادئ الحكم بشرط عدم التدخل في شئون السلطة وعدم الإخلال بالأمن:

يرى النورسي هنا أن النقد العشوائي، والذي لا يكون قائمًا على أساس علمي، لا معنى له، ولا يجلب إلا الشرور على الدعاة؛ لذلك يرى أن نقد النظم والمبادئ التي يرفع رجال السلطة شعارها، ويعملون من أجلها، لابد أن تكون على أساس علمي، ويكون في الوقت نفسه نقدًا بناءً.

والأصل عند النورسي أن العلماء والدعاة ينبغي ألا يتدخلوا في شئون إدارة الحكم، وأن عليهم - أي العلماء - ألا يخلوا بالأمن والنظام، وفي هذا يقول:

"إن ولاة الأمور إنما ينظرون إلى اليد لا إلى القلب، وهناك في كل قطر وفي كل مكان معارضون شديدون للحكومة لا يتدخلون في شئون الإدارة والأمن، حتى أنه في عهد سيدنا عمر - رضي الله عنه - لم يمس النصارى بشيء، مع أنهم كانوا ينكرون الإسلام وقوانين الشريعة.

وعلى هذا، واستنادًا إلى مبدأ حرية الفكر والوجدان، إذا كان بعض طلاب النور يرفضون نظمكم ومبادئكم، وينتقدونها على أساس علمي نقدًا بناءً، أو صدرت منهم أعمال وتصرفات لا تتفق وتلك المبادئ، بما في ذلك إضمار العداء لأولي الأمر؛ فليس

من حق القانون أن يحاسبهم على ذلك، بشرط واحد، وهو: ألا يتدخلوا في الشئون الإدارية، وألا يخلوا بالأمن والنظام" (١٥٧).

- على العلماء إبلاغ السلطة بأفكارهم، والتعايش معها:

يرى النورسي أن العالم الداعية، لابد أن يكون في وفاق مع السلطة، وأن يدرأ عن نفسه شبهات المنافسين والأعداء له، ويشيد بأعماله أمام السلطة حتى يقدروه حق قدره، وأن يطلب من السلطة التعاطف معه وتشجيعه على أمر دعوته. وفي النص التالي، رسالة للنورسي موجهة إلى رئيس رئاسة الوزراء التركية، وإلى وزير العدل ووزير الداخلية، وكلهم ينتمون إلى حزب الشعب الجمهوري، الذي أسسه أتاتورك، ويؤمنون إيمانًا فاعلًا بفصل الدين عن الدولة، وللحزب إجراءاته المعروفة ضد الإسلام في تركيا.

يقول النورسي في هذا صدد إلى رئاسة الوزراء ووزارة العدل ووزارة الداخلية:

اسمحوا لي أن أعرض مشاهد من حياتي أمامكم عرضًا سريعًا" (١٥٨). وأن وشاية الحاسدين والخصماء أدت إلى أن أساق إلى مستشفى المجاذيب بأمر السلطان عبد الحميد، ثم استقطبت نظر الاتحاد والترقي، بناءً على خدماتي أثناء إعلان الدستور وحادث 31 مارس، طرحت عليهم- أي رجال الاتحاد والترقي- مشروع بناء جامعة في مدينة "وان" باسم مدرسة الزهراء على غرار الأزهر الشريف" (١٥٩)، "ثم إنكم لكونكم تشغلون منصب مدير الأمن العام، ينبغي لكم أن تتعاطفوا مع خدماتي". ينبغي لكم ولأمثالكم من محبي الأمة والوطن أن يشجعونا ويحثونا" (١٦٠)، ثقة مني بوجدانكم وإنسانيتكم، أبين لكم.." (١٦١).

- ينبغي على العالم تشجيع السلطة على تبني أفكاره:

يرى بديع الزمان سعيد النورسي في علاقة العالم بالسلطة ضرورة أن يبلغ العالم، الدولة، بحاجتها إلى دعوته، وأن هذه الدعوة مفيدة للمجتمع، وإن الدولة إذا أدركت ضرورة القرآن ستعرف بالتالي أن دعوة العالم الداعية مفيدة لحياة الأمة ولأمن البلاد. وبالتالي، فيرى أن على الدولة وهي السلطة، نشر الدعوة وتشجيع الناس على الاطلاع عليها، ويركز النورسي هنا- بالطبع- على ما كتبه هو، أي رسائل النور؛ فيقول: "بات من المسلَّم به فائدة هذه الرسائل (يقصد رسائل النور التي هي بنات أفكاره وقلمه) الداعية

إلى القرآن، والتي هي لمعات من أنواره الباهرة لحياة الأمة ولأمن البلاد، وحتى لحياتها السياسية، فضلًا عن حياتها الأخروية. فمن الضروري إذًا للدولة ألا تتعرض لها بسوء، بل تسعى جادة إلى نشرها وتشجيع الناس على قراءتها؛ ليكون عملها هذا كفارة عما اقترفت من سيئات فاحشة سابقة، وسدًا منيعًا في وجه ما سيقبل من ويلات، مصائب وفوضى وإرهاب" (١١٢).

- على العلماء نصح أولياء الأمور من أهل السلطة:

يُذكِّر بديع الزمان سعيد النورسي حكام تركيا في العهد الكمالي أو تركيا الكمالية بأنه سبق أن قدم النصح للسلطان عبد الحميد الثاني سلطان الدولة العثمانية، وبالتالي يقوم بنصحهم، والنصيحة في رأيه موقف من مواقف العلماء تجاه السلطة، ونصيحته للكماليين من أهل السلطة أن توفيقهم في الحكم لا يكون إلا في موافقة تصرفاتهم مع قوانين الله، ويقدم لهم النصيحة أيضًا في أن الدين أكبر من المصالح الدنيوية، ولا ينسى النورسي أن يكون مثالًا لأتباعه، فيوجه النصيحة أيضًا للجنود في الجيش التركي؛ إن عليهم طاعة ضباطهم، والمعروف أن الجيش التركي هو الحارس الأمين على مبادئ تركيا الجمهورية.

وفي هذا يريد النورسي القول إن دعوته وجماعته ليست ضد السلطة، يقول النورسي في النصيحة أولياء الأمور من أهل السلطة:

"يا أولياء الأمور، إن أردتم التوفيق فاطلبوه في موافقة أعمالكم للسُّنن الإلهية في الكون - أي قوانين الله - وإلا فلن تحصدوا إلا الخذلان والإخفاق، واعلموا أن الدين لا يُضحَّى به لأجل الحصول على الدنيا" (١١٣).

"فأنا الفقير المُعدم قمت بإسداء النصيحة إلى سلطان عظيم" (١١٤).

"خلاصة الكلام: "إني أبلغكم ما أمره الرسول الأعظم - ﷺ - وهو: إن الطاعة فرض، فلا تعصوا ضباطكم" (١١٥).

- تحـــذير العلماء، أرباب السلطة، من القومية والعنصرية؛ حتى لا تتفرق الأمة:

يدرك النورسي أن دولة كالدولة العثمانية لم يكن يجمعها إلا الإسلام، وعندما انتشرت القومية بين شبابها، بدأ عنصر قوي يدخل ضمن عناصر هدم هذه الدولة حتى انتهت، وقامت تركيا الكمالية لتحل محلها وترثها، ويدرك النورسي - أيضًا - أن بلدًا

مثل تركيا فيها عناصر شتى، ففيها الأتراك وإلى جانبهم الأكراد وعناصر أخرى أقل عددًا؛ لذلك كان يرى أن من واجب العالم تجاه السلطة التي تكفله وتحكم بلاده ومسئولة عن أمنه واستقراره، من واجبه أن يقدم التحذير لها من خطر القومية والعنصرية، مذكرًا للسلطة أن العامل العنصري والقومي أظهر ضرره تاريخيًّا؛ لذا يقول:

"لقد ظهرت أضرار النعرة القومية والعنصرية في عهد الأمويين، كما فرقت الناس شر فرقة في بداية عهد الحرية وإعلان الدستور؛ حيث تأسست النوادي والتكتلات، علمًا بأن الإضرار بالناس بأعمال سلبية؛ هو فطرة القومية والعنصرية التي فطروا عليها، إلا إن العنصرية ودعوى القومية خطر عظيم" (١١٤).

- ضرورة إشادة العلماء بجهود السلطة في أعمالها الخيرية:

يرى النورسي ضرورة أن يكسب العلماء الدعاة رجال السلطة، ويظهر هذا جليًّا في كتاباته، ومن ثمَّ يرى أن العالم ينبغي أن يبادر باستحسان كل ما يصدر من رجل السلطة الحاكم من أعمال خيرية ويشيد بها، وبالتالي يخط النورسي الطريق في التعامل مع السلطة لأتباعه ومريديه النورسيين.

من ذلك إن النورسي كان يرد إقامة جامعة دينية في الأناضول على طراز الأزهر الشريف في مصر، نادى بإقامتها هذه الجامعة التي سماها الزهراء مثلما أن في مصر "الأزهر".

وفشل النورسي في هذا فشلًا ذريعًا؛ لأن اقتراحه بإقامة هذه الجامعة، لم يصادف قبولًا لدى السلطان عبد الحميد الثاني، رغم أن هذا السلطان كان داعية لفكرة تجمع المسلمين "الجامعة الإسلامية".

ثم نادى النورسي بإقامة هذه الجامعة في عهد الاتحاد والترقي، وهم أصحاب فكرة تجمع الأتراك في دولة واحدة "الجامعة الطورانية"، وكان نصيب النورسي أيضًا الفشل في هذا، ولم ييأس، وظل ينادي بهذه الفكرة في عهد الكماليين، وهم أصحاب برنامج "تغريب تركيا" حتى وجد بعض صدى كالسراب الكاذب في عهد جلال بايار الخليفة الثاني لأتاتورك، وذراع أتاتورك اليمنى في إقليم أزمير، وفي هذا الصدد يقول النورسي:

"أدخل رئيس الجمهورية، إنشاء الجامعة (أي جامعة الزهراء) في الشرق (أي في شرق الأناضول) ضمن المسائل السياسية المهمة، حتى أنه حاول إصدار قانون؛ لتخصيص ستين مليونًا من الليرات لإنشائها.

إن هذه الجامعة (يعني جامعة الزهراء) حجر الأساس؛ لإحلال السلام في الشرق الأوسط وقلعته الحصينة، وستثمر فوائد جمة لصالح هذه البلاد والعباد، بإذن الله - عز وجل "[117].

ومن ضرورة تقدير العلماء للسلطة والإشادة بها في حالة أعمالها الخيرية أو ذات المصلحة العامة في رؤية النورسي، قيامه بتشجيع السلطة التركية رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء، ومباركتهما عند توقيعهما حلف بغداد بين تركيا والعراق وباكستان، وكان رئيس الجمهورية وقتها جلال بايار "ورئيس الوزراء كان عدنان مندريس، وهو الحلف الذي رآه العرب وقتها خطرًا على فكرة القومية العربية، التي كان يقودها جمال عبد الناصر في مصر، والتي كان العرب يتخوفون - وقتها - من أن هذا الحلف إذا نجح، سيكون أداة للنفوذ الغربي في منطقة الشرق الأوسط، وكانت سياسة مصر وقتها ضد الأحلاف، خاصة وأن حلف بغداد كان بمساندة بريطانيا.

وكان النورسي يأمل من هذا الحلف، واشتراك تركيا فيه، أن يكون فرصة له؛ لانتشار أفكاره في البلدان العربية وفي باكستان، يقول النورسي:

إلى رئيس الجمهورية، ورئيس الوزراء:

"إننا نبارك تعاونكم الوثيق مع العراق وباكستان بملء أرواحنا ووجداننا، فقد أكسبتم بهذا التعاون الفرح والانشراح لهذه الأمة، وسيكون بإذن الله - عز وجل - مقدمة لإقرار الأمان والسلام بين أربعمائة مليون مسلم، ويضمن السلام العام للبشرية قاطبة، هذا ما أحسسته في روحي، ورأيته لزامًا علي أن أكتب إليكم هذه الحقيقة؛ حيث وردت إلى قلبي في الصلاة، وأذكارها.

إنني كما يعلم الجميع تركت الدنيا والسياسة منذ أكثر من أربعين سنة، إلا أن الذي دفعني إلى بيان هذا الإخطار القلبي والعلاقة القوية التي شعرت بها، هو: تأثير رسائل النور في البلدان العربية والباكستان أكثر من أي بلاد أخرى "[118].

- تدخل العالم في سياسة السلطة لا يكون إلا بترجيح ما يراه خيرًا للأمة والانتصار له دون العمل الفعلي بالسياسة:

كان هناك حزب حاكم واحد هو حزب الشعب الجمهوري، الذي حكم لوحده محافظًا على المبادئ الكمالية، ولما دخلت تركيا مرحلة التعددية الحزبية تكون الحزب الديمقراطي [119]، من بعض أعضاء حزب الشعب الجمهوري، الذين انفصلوا عنه وكونوه، وبذلك بدا الحزب الديمقراطي هو أهون الشرين في نظر النورسيين.

وكان أن وجه النورسي لأتباعه إشارة إلى تأييد حكومة الحزب الديمقراطي دون تدخلهم في السياسة، للحيلولة دون وصول حزب أشد ضراوة للإسلام إلى السلطة، وكلاهما سلطة، لذا تجد في رسائل النور:

"سألنا أستاذنا: لماذا تعمل على الحفاظ على الحزب الديمقراطي؟

فأجابنا بالآتي:

إذا سقطت حكومة الحزب الديمقراطي فسيتولى حزب الشعب الجمهوري. حزب الشعب الجمهوري إذا تولى السلطة فإن القوة الشيوعية ستحكم البلاد تحت اسم الحزب نفسه، ولأجل الحيلولة دون وصول حزب الشعب إلى السلطة، والذي يشكل خطرًا على حياتنا الاجتماعية وعلى الوطن، اعمل على المحافظة على الحزب الديمقراطي باسم القرآن والوطن والسلام" (120).

والواقع السياسي يقول إن حزب الشعب الجمهوري، وإن كان يتفق مع الشيوعيين في الموقف من الدين، إلا إن هناك اختلافًا بينًا في الأيديولوجية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بين كلٍّ من حزب الشعب الجمهوري والشيوعيين الأتراك، على اختلاف أحزابهم.

- لا ينبغي على العالم أن يفقد حريته نظير تكفل السلطة بإعاشته:

يرى النورسي، ومن خلال تجربته الشخصية أن العالم ينبغي له ألا يفقد حريته في أداء واجبه، وأن هذه الحرية هي أهم شيء في حياة العالم، وبالتالي لا يتنازل عنها للسلطة حتى ولو كفلت له طعامه وشرابه وعيشته؛ لذا يقول:

"لقد سمعت أن المسئولين عهدوا إلى حكومة هذه المنطقة أمر إعاشتي الدنيوية، وأنني إذ أشكر هؤلاء، أعلن لهم:

إن حريتي في أداء واجبي هي أهم من كل شيء، فهي أول ركن من دستور حياتي، إنني أتمكن أن أعيش من دون طعام، ولكني لا يمكن أن أعيش من دون حرية" (121).

ترى هل سمع النورسي أن السلطة عهدت إلى المسئولين في منطقته أمر إعاشته الدنيوية فعلًا، أم ترى أنه يتصور هذا لكي يكتب رأيه في الحرية؟!

- عدم إقامة حزب سياسي على أساس ديني:

يرى النورسي أنه ينبغي على العالم الإسلامي والدعاة المسلمين بل وأتباع هؤلاء،

ألا يكون لهم أي دخل بالسياسة، وأن رؤية النورسي للعلماء أن يقتصر دورهم على شيء واحد وهو الإسلام العبادي، الذي يقتصر على تجنب المسلمين لما هو غير عبادي.

من المثير هنا، رؤية النورسي في علاقته كعالم من علماء المسلمين؛ نظرته إلى تكوين حزب ديني، ذلك لأنه كما يعتقد النورسي، سيقوم هذا الحزب باستغلال الدين في سبيل دعوة الحزب.

الغريب والجديد في رؤية النورسي للحزب الإسلامي وسعيه للسلطة، اشترط النورسي أن يكون 60 ٪ أو 70 ٪ من أعضاء الحزب الذي ينادي بإسلامية الدولة، على تدين تام حتى يستطيع تسخير السياسة في خدمة الدين، ويبدو من الوهلة الأولى أن لا علاقة بين التدين التام، وبين تكوين كوادر حزبية على أسس سياسية إسلامية.

يقول النورسي – وهو يشرح فقه دعوة النورسيين، التي أقامها وأخذها أتباعه فيما بعد – : "إن حزب الاتحاد الإسلامي يستطيع أن يأخذ بناصية الحكم متى كان من ستين إلى سبعين بالمائة منه تام التدين، لئلا يحاول جعل الدين أداة للسياسة، بل ربما يسخّر السياسة في سبيل الدين، ولكن يلزم ألا يتولى هذا الحزبُ الحكمَ حاليًا؛ لأنه سيضطر إلى استغلال الدين في إمرة السياسة لمجابهةِ جرائم السياسة الحالية وشرورها؛ حيث إن التربية الإسلامية قد أصابها الوهن والخلل منذ زمن بعيد" [122].

وعلى المختصين في الشئون السياسية وشئون الفقه الإسلامي السياسي مناقشة رؤية النورسي الذي يبديها كمفكر مسلم له دعوته، ومناقشتهم مدى توافق هذه الرؤية مع رؤية الشرع الإسلامي ورؤية فقهاء المسلمين.

لأنه يبدو أن النورسي متفرد في هذا القول، كما هو متفرد عن سائر فقهاء المسلمين في أشياء كثيرة ليس هنا مجال مناقشتها من كل زواياها، ومناقشة رؤية النورسي في هذا، ومدى جدواها في إقامة أحزاب على أساس ديني، في كل من أوروبا وإسرائيل والعالم الإسلامي.

– يمكن للسلطة متمثلة في البرلمان أن تقوم مقام الخلافة الإسلامية:

رؤية النورسي هنا للخلافة الإسلامية رؤية، تتمثل هذه الرؤية في – أن المجلس البرلماني في أية دولة إسلامية يمكن أن يقوم مقام الخلافة الإسلامية، ويبدو أن الفقهاء وعلماء الإسلام قد جددوا مفهوم الخلافة ومفهوم الشوري، وما يتعلق بهاتين المؤسستين؛ خاصة وأن تكوين

مجلس الأمة التركي في العهد الذي كتب فيه النورسي رؤيته لمفهوم سلطة مجلس الأمة، كان تكوينه على أساس تزكية أتاتورك ورجال السلطة الكمالية، ولم يكن أبدًا على أساس التزام الأعضاء بالإسلام، بل العكس تمامًا، وإن أول ما لفت نظر النورسي في مجلس الأمة التركي الكبير عند تكوينه بأمر أتاتورك، هو أن أعضاءه قد تركوا الصلاة.

يقول النورسي في رؤيته بأن مجلس الأمة يمكن أن يحل محل الخلافة:

"إن الشخصية المعنوية لهذا المجلس العالي (وهو صفة أطلقها النورسي على مجلس الأمة التركي الذي أقامه أتاتورك، وكوّن أنصاره الأغلبية الغالبة من أعضائه) قد تعهدت معنى السلطة (أي السلطنة العثمانية التي ألغاها أتاتورك) بما تتمتع به من قوة، فإن لم يتعهد هذا البرلمان معنى الخلافة، وكالة أيضًا فيّ، ولم يقم بامتثال الشعائر الإسلامية، ولم يأمر الآخرين بالقيام بها، أي إذا أخفق تقديم معنى الخلافة، ولم يستوف حاجة الأمة الدينية، هذه الأمة التي لم تفسد فطرتها، والمحتاجة إلى الدين أكثر من حاجتها لوسائل العيش، والتي لم تنسَ حاجتها الروحية تحت كل ضغوط المدنية الحاضرة ولهوها، فإنها تضطر إلى منح الخلافة إلى ما ارتضيتموه - تمامًا- من اسم ولفظ، فتمنح له القوة والإسناد أيضًا؛ لإدامة ذلك المعنى، والحال أن مثل هذه القوة التي ليست بيد المجلس، ولا تأتي عن طريقه تسبب الانشقاق، وشق عصا الطاعة، يناقض أمر القرآن الكريم، الذي يقول: "واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرقوا" آل عمران: 103 "[123].

ويبدو أن النورسي يرفض فكرة إقامة خلافة على رأسها خليفة فرد، وهو سابق عصره في دعوته إلى القيادة الجماعية في الأمة، وهي قيادة عرفها العالم في الستينات من القرن العشرين، والنورسي قام بدعوته إلى القيادة الجماعية في العقد الثاني من القرن العشرين، عندما أسس أتاتورك مجلس الأمة التركي الكبير، يقول النورسي:

"إن هذا العصر عصر الجماعة، إذ - الشخصية المعنوية - التي هي روح الجماعة - أثبت وأمتن من شخصية الفرد، وهي أكثر استطاعة على تنفيذ الأحكام الشرعية، فشخصية الخليفة تتمكن من القيام بوظائفها استنادًا إلى هذه الروح المعنوية.

إن الشخصية المعنوية تعكس روح العامة، فإن كانت مستقيمة فإن إشراقها وتألقها يكون أسطع وألمع من شخصية الفرد، أما إن كانت فاسدة، فإن فسادها يستشري وفق ذلك، فالشر والخير محددان في الفرد، بينما لا يحدهما حدود في الجماعة"[124].

- دعوة العلماء رجال السلطة إلى القيام بشعائر الصلاة:

لاحظ النورسي وهو في أنقرة، العاصمة الجديدة للدولة التي أقامها أتاتورك، لاحظ والأسى يعصر قلبه، مظاهر البعد عن الدين عند العديد من نواب مجلس الأمة التركي الكبير، فأكثرهم كانوا لا يؤدون الصلاة، كما أن السلوك المعادي للإسلام قد بدا واضحًا[124].

إن النورسي يصف انتصار الأتراك في حرب الاستقلال التي دحروا بها قوات اليونان، وهي حركة شعب وحرب شعبية رائعة بقيادة أتاتورك كانت حرب تحرير، ولم يكن في بال أتاتورك ولا في ذهن أعضاء مجلس الأمة أنها حرب دينية بأي معنى من المعاني، لكن النورسي رغم كل ذلك يقول لأعضاء مجلس الأمة، ولعله كان يستميل السلطة إلى الإسلام: "يا أيها النواب، أيها المجاهدون، ويا أهل الحل والعقد، أرجو أن تعيروا أسماعكم إلى مسألة يسديها إليكم هذا الفقير إلى الله - عز وجل -......... إن النعمة الإلهية العظمى في انتصاركم هذا (أي انتصار الترك في حرب الاستقلال ضد قوات اليونان المحتلة) تستوجب الشكر، لتستمر وتزيد، إذ إن لم تستقبل النعمة بالشكر تزول وتنقطع، فمادمتم قد أنقذتم القرآن الكريم من إغارة العدو بفضل الله - تعالى -، فعليكم إذًا الامتثال بأمره الصريح، وهو الصلاة المكتوبة؛ كي يظل عليكم فيضه، وتدوم أنواره بمثل هذه الصورة الخارقة.

لقد أبهجتم العالم الإسلامي بهذا الانتصار، وكسبتم ودهم وإقبالهم عليكم، ولكن هذا الود والتوجه نحوكم، إنما يدومان بالتزام الشعائر الإسلامية، إذ يحبكم المسلمون ويودونكم لأجل الإسلام"[125].

نتيجة:

إن دراسة النورسي كمفكر، تستحق الاهتمام من قبل المشتغلين بالفكر في العالم الإسلامي. وتناولنا له، خطوة من خطوات سبقت من قبل باحثين آخرين، إلا أننا هنا نود توجيه الاهتمام إلى:

علاقة النورسي بالسلطة وبالحاكمية عمومًا، سواء حاكمية البشر أو حاكمية الدين.

وقد تم التوصل إلى ما يلي:

1 - إن النورسي عالم عاش الثقافة العثمانية الإسلامية، وامتدت حياته- وبالتالي فكره- إلى تاريخ تركيا الحديثة بثقافتها- الرسمية- الغربية والعلمانية.

2 - احترام النورسي للسلطة سواء دينية أو علمانية، وقيام أسس تفكيره في هذه الناحية بالذات على:

حماية نفسه- كعالم- وأتباعه- كدعاة- من بطش الدولة العلمانية، إذا رأت أن مسار الدين في البلاد جاوز الحد، الذي نص عليه دستور تركيا العلماني.

ولعل احترام النورسي للسلطة العثمانية، راجع إلى:

طيقة اللاوعي النفسية، التي تربّى عليها من أن السلطة التي عرفها وهو صغير سلطة دولة إسلامية. وبالتالي، فما المانع من تصوره أن السلطة هي الواجبة الاحترام، أيًا كانت؟.

3 - أسقط النورسي المفهوم السابق عليه في الجهاد، وهو الجهاد في سبيل الله بكل الوسائل من تربوية ودعوية وعسكرية إلى مفهوم الجهاد المعنوي.

وهذا:

* أكسب دعوته بعدًا سلميًا أوسع.
* ومنع فكريًا الصدام مع الغرب.
* ويتماشى مع معطيات الغرب الآن في عالم فكرة العولمة التي تتبناها الولايات المتحدة الأمريكية، وبالتالي مع معطيات السياسة التركية الرسمية الرامية إلى أن مفهوم الأمن للجمهورية التركية، يقوم أساسًا على التحالف مع أمريكا؛ خوفًا على البلاد من الشيوعية أيام الاتحاد السوفيتي، والآن في ظل إمكانات أمريكا الاقتصادية والعسكرية والسياسية وسيطرتها على العالم.
* وبذلك وجدت دعوة النورسي - حتى قبل تطور دور أمريكا العالمي إلى هذا الحد، الذي نعيشه الآن في أوائل القرن الحادي والعشرين - اهتمامًا سياسيًا وفكريًا واضحًا.

4 - إن رؤية النورسي في علاقته - كمالم - مع السلطة، سبق مفهوم الحوار بين الأديان، والحوار بين الشرق والغرب، وقد وجد أتباعه بعده، في فكره توسيع دائرة الحوار بين الأديان؛ لأن النورسي كان يرى:

* تحالف أصحاب الديانات السماوية، في مواجهة الفكر الشيوعي.

5 - تتماشى رؤية النورسي لعلاقته - كمالم - مع السلطة:

* مع مشروع السلام متعدد الأديان الذي تتبناه جمعية "البيت المفتوح" الإسرائيلية، ومقرها الرملة في إسرائيل.

6 - تتماشى رؤية النورسي في موقفه من السلطة:

* مع فكرة التصالح مع التاريخ، في أن كل العداوات التاريخية القديمة مضى زمنها وولى، ولابد أن يسود التصالح بين الشعوب، التي اختلفت في الماضي وحاربت بعضها البعض، وأن هذا الزمن زمن الإيمان، ولا شيء غير زرع الإيمان في النفوس.

7 - تتضح تقدمية فكر النورسي في أنه:

* أبعد المفهوم الكلي للإسلام، واقتصر فيه علي الجانب الإيماني؛ درءًا لاضطهاد السلطة للمؤمنين.

والغريب أن دعوته لم تقنع السلطات السياسية والعسكرية التركية، والتي ترى أن الإسلام دين وسياسة ومجتمع، لكن الدولة لا يمكن لها السماح بدور سياسي للإسلام مهما كانت الظروف.

8 - مازال أتباع بديع الزمان سعيد النورسي مضطهدين من قبل السلطة رغم تسليمهم بـ

* التعامل مع السلطة.

* وقولهم بعدم العنف مع الدولة.

* وتسهيلهم لمهمة الدولة في مناطق مثل آسيا الوسطي التي يقوم النورسيون بافتتاح مدارس تركية فيها تعمل للدعاية للدولة التركية.

والتقرير الاستراتيجي التركي، مثال على نظرة الدولة للنورسيين رغم رؤيتهم للسلطة، إلا أن السلطة اعتبرتهم بعد مرور ما يقرب من نصف قرن على وفاة النورسي

وكتابة تعليماته، أنهم متطرفون إرهابيون.

9 - النورسي سابق لعصره في أنه:

* أول مَنْ فتح باب الحوار بين الأديان.

* بل سبق هذا بمبدأ التعاون بين الأديان.

* وسبق مفكري الإسلام العثمانيين في إرساء مبادئ التعايش في مجتمع متعدد الثقافات، فيما نعلم.

***

هوامش المبحث

1 – دولة القراخانيين: قامت فيما وراء النهر عام 923م، أسلمت بإعلان حاكمها صالتون خان إسلامه عام 940م، وتسمى باسم عبد الكريم. كانت بلاساغون هي حاضرة هذه الدولة، وهي أول وأكبر دولة إسلامية تركية، انقسمت دولة القراخانيين إلى أربعة أقسام، انتهت بنهاية قسمها الأكبر وهو دولة الخواقين العظام، وكان ذلك عام 1032م، أما الأقسام الثلاثة فهي:

– دولة خواقين الشرق، وانتهت عام 1210م.

– دولة خواقين الغرب، وكانت نهايتها عام 1212م.

– أما دولة خواقين فرغانة، فقد زالت عام 1222م.

وقد ذكرها منجم باشي أحمد دده أفندي في جامع الدول باسم الدولة الخانية، في فقرته السادسة في ذكر خواقين الترك الذين كانوا من ولد أفراسياب.

انظر منجم باشا أحمد دده، جامع الدول ورقة (أ) مخطوط في مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية- اسطانبول، تحت رقم 2103. وقد اهتمت الموسوعة التركية بدولة القراخانيين في:

(T.A,C,21.s.284,Ankara 1974.)

2 – انظر في هذا الرأي:

Mustafa Miyasoglu, Devlet ve Zihniyet, s. 18, Elifba Yay. Istanbul, 1980

ويذهب هذا المذهب الكثير من النخبة الأتراك غير مياس أوغلو، وبمعنى أوضح: كل مفكري وأدباء الاتجاه الإسلامي في تركيا المعاصرة، وأبرزهم الكاتب التاريخي والمفكر التركي قدير مصر أوغلو.

3 – أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، ص 105 و 108 و 110 و 112 و 138 و 141، ط2، دار الشروق، القاهرة 1993م.

والجدير بالذكر أن اختيارنا للاستشهاد بهذا الكتاب هنا، هو ما عُرف به مؤلفه من ليبراليته.

4 – ذكرت ذلك كتب "سليمنامه لر"، والتي كان أول من استخدمها الأستاذ شهاب الدين تكين داغ في مقالة له بنفس العنوان، انظر:

Tekindag, M. C. Sehabeddin, " Selimnameler ", T. E. D. Say. 1, s. 197 – 230 Istanbul, 1970.

وعلى رأس "سليمنامه لر" التي ذكرت سليمنامه كشفي، انظر، كشفي سليمنامه، مخطوط تركي رقم 2174 مكتبة أسعد أفندي، ورقة 102 / 6، وانظر في هذا المسألة من المعاصرين:

Muhammed HARB, Yavuz Sultan Selim ' In Sunriye ve MisirSeferi, s. 112, Sozler

Yay. Istanbul 1980

وانظر أيضًا من كتب التاريخ العثماني العام، والتي عُرفت بقدر كبير من الثقافة التاريخية:

Yilmaz Oztuna, Buyuk Turk Tarihi, s. 20,, c. 8, Otuken Yay., Istanbul 1978

(5) A. Z., A. Z. Tarihi, s. 112, M. E. B. Ankara 1985.

وفيه يصف عاشق باشا زاده، السلطان العثماني، رأس السلطة في الدولة العثمانية بأنه "سلطان المجاهدين" والواقع أن "السلطان العثماني" هو رأس السلطة، وهو مركز النظام السياسي والإداري العثماني، وهو حجر الأساس في الحكم، يملك في يده كل أنواع السلطة من سياسية وإدارية ودينية، وهو الشخص الوحيد الذي يشمر المحكومين (الرعايا) وطبقة السلطة أيضًا بالارتباط به، وهو يحمل لقب "الغازي" بما يحمله هذا اللقب من إيحاءات دينية ومكانة.

واستخدم السلطان العثماني – خاصة بعد عهد القانوني– لقب "خليفة روي زمين" ومقابله في العربية "خليفة المسلمين"، والسلطان مكلف بتطبيق الشريعة الإسلامية وحمايتها، وتكون صلاحياته وسلطاته داخل حدود الشريعة، ونلاحظ في عهود تولي شخصيات قوية منصب شيخ الإسلام مثل كمال باشا زاده، وأبي السعود أفندي، تزايد السلطة الدينية على السلطة المدنية في الدولة.

Davut Dursun, yonetim – Din Iliskileri Acisindan Osmanli Devletinde Siyaset ve Din, s. 208, 211, 213, 214. Isaret yay Istanbul Yay 1989.

أما جسم السلطة فكان الديوان السلطاني المعروف باسم الديوان الهمايوني الذي كانت مهمته دراسة أمور الدولة السياسية والإدارية العسكرية الشرعية والعُرفية والعدلية والمالية. كما كانت مهمته النظر في الشكاوي والقضايا، ويتخذ فيها القرار ويتكون من أعضاء دائمين وأعضاء مؤقتين، يرأسه السلطان، ومعه فيه الصدر الأعظم، وقاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروملي، والتوقيعي والدفتر دار وهؤلاء أعضاء دائمون ومعهم أعضاء غير دائمين، وهم أمير أمراء الرملي– إذا كان موجودًا في العاصمة– وأغا الإنكشارية وقائد الأناضول– إذا لم يكن حائزًا على رتبة الوزير أما إذا كان فهو دائم– وشيخ الإسلام إذا طلب منه الحضور، وهناك رئيس الكتاب والتذكره جي وجاووش باشي، والكتاب. وهذا الديوان أو جسم السلطة العثمانية يتمتع بأعلى سلطة في الدولة بعد السلطان. وكانت مهمة هذا الديوان: المحافظة على نظام الحكم أي السلطة العثمانية القائمة، وهي قائمة أساسًا وتكوينًا على مبادئ الدين الإسلامي، وله سلطات سياسية أيضًا بجانب سلطاته الإدارية والمالية– والتي ليس هنا مجال التحدث عنهما– تتمثل في سلطات داخلية أهمها حماية الشريعة الإسلامية، وهي روح السلطة السياسية العثمانية، وسلطات سياسية خارجية، والتي كان أهم أهدافها: نشر الإسلام بكل ما تستطيعه الدولة من إمكانات، وبتعبير آخر، تحويل دار الحرب إلى دار إسلام، انظر تفصيلات هذه المسألة.

Ahmet Mumcu، Hukuksal ve Siyasal Organi Olarak Divan – i Himayun، s. .73 – 74، Ankara 1976

وفي العربية يمكن الرجوع إلى: محمد حرب، آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية في إطار تاريخ الفكر العثماني، ص ص 34، 35 مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، مارس 1996م.

أما التفصيل مع تحليل تاريخي وإداري، فانظر:

Davut Dursun. a. g. e. s. 241 – 258.

(6) Zeki Pakalin O. D. T. S., S. 365 / 1, M. E. B. Istanbul 1983.

أما في اللغة العربية وتفصيل هذه النقطة، انظر: محمد حرب: مرجع سابق، ص ص 29 – 42.

(7) Ahmet Ugur, Siyasetnameler, S. 18, 20, 20, Kultur ve Sanat Yay. T. S. N. Y. Y...

(8) Koca Sekbanbasi, Paris Sefaretnamesi, Haz. Abdullah Ucman, Ter. 1001 Tem. Ez. No. 82, Istanbul, T. S.

والجدير بالذكر هنا، أن المؤلف قدم كتابه هذا إلى السلطان أحمد الثالث، والذي اشتهر عصره بالترف، وسفارته – أي المؤلف – عبارة عن مرآة لفرنسا قدمت إلى الدولة العثمانية، وقد أثرت هذه الرسالة على التوجيهات المظهرية لرجالات السلطة في ذلك العهد.

9 – خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، ص 23، 24، 25، 26، دار الطليعة، بيروت، 1981م. وهذا الكتاب – في نظرنا – بتحليلاته القوية أفضل كتاب في ساحته حتى الآن، انظر لنفس الموضوع أيضًا:

Kocibey, Koci Bey Risalesi, Sadel. Zuhuri Danisman, Ter 1001 Tem. Es. No. 115. Istanbul, T. S.

وكذلك:

Nuri Akbayar, Koci Bey Madd. T. D. E. A., C. S, s. 381, Dergah Istanbul, 1982.

وكذلك:

Nuri Akbayar, Koci Bey Madd. T. D. E. A., C. S, s. 381, Dergah Istanbul 1982.

وكذلك: بروسه لي طاهر، عثمانلي مؤلفلري، ج3، ص119، معارف عمومية نظارتي، اسطانبول، 1333.

lutfi Pasa, Asafname, E. K. Ahmed Ugur, Islam Itimleri Ens. Yay. No: 4, Ankara, 1980

10 – منجم باشا أحمد دده أفندي، مخطوط، مصدر سبق ذكره، ورقة، أب و 2 / أ.

11 – منجم باشي أحمد دده أفندي، مصدر سبق ذكره، ورقة 2 / أ.

(12) Ismail Kara, Turkiyede Islamcilik Dusuncesi, c. I. s. 19 Dergah Yay. Istanbul 1987.

13 – إسماعيل قرا، المرجع السابق، ص 21.

14 – خالد زيادة، المرجع السابق، ص 50.

(15) Mum taz Er Torkone, Siyasi Ideoloji olarak Islamciligin Dogusu, Iletisim yay. s. 35, Istanbul 1991.

16 – إسماعيل قرا، المرجع السابق، ص29. ونامق كمال يصور في مسرحيته ذات الشهرة الواسعة في تاريخ الأدب العثماني "جلال الدين خوارزم شاه" التي كتبها لتقرأ وليس لتمثل– كما يشير في مقدمتها– يصور شخصية جلال الدين التاريخية، في صمودها أمام التتار، ثم محاولته تجميع الإمارات والمماليك الإسلامية، في وحدة إسلامية جامعة للوقوف صف واحد أمام "عدو المسلمين، التتار، إنما هي الإرهاصات الأولى في الأدب الإسلامي، بل وفي الفكر الإسلامي– وليس في الإسلام– سابق للوحدة الإسلامية. أقول إنما في بدايات قيام الجامعة الإسلامية، وقد كتب نامق كمال مسرحية جلال الدين عام 1881م مع أن إرهاصات الجامعة الإسلامية عند الأفغاني لم يلحظها المهتمون من الأتراك قبل 1883م. تفصيل ذلك انظر:

Namik Kemal, Celaleddin Harezmsah, Haz. Huseyin Ayan, Dergah Yay 4cu Baski, Istanbul 1972.

رغم أن بهجت نجاتي كيل يذكر أن تاريخ كتابة جلال الدين كانت 1885، انظر:

Behcet Necatigil, E. I. S, Namik Kemal Madd. Istanbul 1978.

إلا أن الاتفاق العام بين الكتاب والمفكرين الترك، أنها 1881م انظر مادة نامق كمالفي:

T. D. E. A. C.6s. 517 Istanbul 1985.

وفي إسلام جلال الدين وحرصه على جمع كلمة المسلمين في جامعة واحدة؛ للوقوف أمام التتار، يقول أحمد حمدي طانك بيكار الناقد والكاتب والروائي والمؤرخ الأدبي التركي: "إن العامل الأكبر في الانهيار الروحي لجلال الدين؛ سببه عدم وجود اتحاد بين المسلمين، ولقد أرسل جلال الدين إلى الخليفة في بغداد، وكذلك إلى قصر الأيوبي، وإلى قصر السلجوقي رسولًا هو مولانا نور الدين، لكي يدعو هؤلاء قادة الأمة الإسلامية إلى الاتحاد معه؛ لمواجهة المغول. إن نقطة التحول في هبوط نجم جلال الدين كانت حصار مدينة الأخلاط وتخريبها، وقد أخذ سلاطين الأيوبيين والسلاجقة ينظرون إليه نفسه على أنه أكبر خطر يهددهم، ولذلك فبدلًا من أن يلبوا دعوته للوحدة الإسلامية مسرعين، أخذوا يعدون اتفاقًا ضده هو، أخذ جلال في كتابة وصية توصي بعمل ما؛ لتحويل المغول إلى الإسلام.

Ahmet Hamdi Tanpinar, 19 Asir Turk Edebiyat Tarihi, 4 Cu Baski, s. 390 – 391, Istanbul 1976.

ويؤكد نفس الناقد والمفكر، ريادة نامق كمال لفكرة الجامعة الإسلامية بقوله: "ينفى نامق كمال في 9 أبريل 1873 إلى قبرص، يتعرف هناك بالشيخ أحمد أفندي؛ حيث يتأثر به، وبعد تعرف نامق بهذا الشيخ تبدأ في حياة نامق كمال أحاسيس دينية جديدة، لم يولِ نامق كمال لفكرة الوحدة

الإسلامية في أعماله قبل نفيه عام 1873 إلى قبرص إلا قدرًا بسيطًا من الاهتمام، إلا أنه بعد نفيه وتعرفه وتأثره بالشيخ أحمد أفندي قفزت أيديولوجية الوحدة الإسلامية إلى المكانة الأولى في أعمال نامق كمال".

والمعروف أن هذه الأيديولوجية كانت هي سياسة الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد العزيز، الذي حكم وخلفه مراد الخامس ثم جاء بعدهما السلطان عبد الحميد. انظر أحمد حمدي، المرجع السابق، ص 360.

17 – إسماعيل قرا، المرجع السابق، ونفس الصفحة.

18 – انظر محمد حرب، السلطان عبد الحميد آخر السلاطين العثمانيين الكبار، ص ص 83 – 84، دار العلم، دمشق، 1990م.

(19) Stefanos Yerasimos, Az. Gelismislik suresinde Turkiye, I Dunya Savasindan 1971'e, Gozlem Yay. c. 2. s. 1170 – 1171, Istanbul 1976.

وكذلك:

Sevket Sureyya Aydemir, Makadonydan Oraasyaya Enver Pasa, C. 3. s. 255, Remzi K. Evi, Istanbul 1978.

20 – إسماعيل قرا، المرجع السابق، ص 30.

21 – إبراهيم الدسوقي شتا، الحركة الإسلامية في تركيا، الزهراء للإعلام العربي، ص40، القاهرة 1986.

ونستخدم بهذا المرجع وجهة نظر أكاديمي عربي مسلم في مفهوم استئثار الزعيم بالسلطة.

22 – لقد رأى أتاتورك أن الأيديولوجيات الجامعة هي التي أودت ببلاده إلى الهزيمة العسكرية، التي عانى منها كل مَنْ عاش على التراب التركي من المواطنين، سواء أكانت أصولهم امتدت إلى الأتراك أم الأكراد أم الجركس أم الألبان أو التركستانيين أم غيرهم، وقد تبلور مفهوم الوطن في فكر أتاتورك في أنه الوطن التركي، الذي حارب عن حدوده ومن أجل إنقاذه، والذي لا يرضى بأن يتجزأ بعد تحريره مهما كانت الظروف، هذا الوطن هو الذي حارب الشعب– كله– من أجله، حتى تخلص من الاحتلال الغربي، هو الوطن الذي ينبغي فيه التعمير وإعادة البناء والدفاع عنه وإيداعه أمانة في عنق الشعب– كله– بعد ذلك. واعتبر أتاتورك أن: "أجزاء الوطن جميعها داخل حدودها الوطنية كلٌّ لا يتجزأ، ولا يقبل الانفصال". وأن "الأمة متحدة ستدافع وتقاوم التدخل والاحتلال الأجنبي بكل أشكاله". انظر: محمد حرب، الشعر التركي المعاصر من بداية الحركة الكمالية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، رسالة ماجستير غير منشورة، ص93، قسم الدراسات الشرقية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1967 نقلًا عن:

Afet Inan, Ataturkte Vatan Mefhumu ve Millet Sevgisi. A. U. D. T. C. F. D. C. I, Sayi, 4, Aralik 1949.

ومما يلفت النظر أن هذا المفهوم، هو الذي حرصت القوات المسلحة التركية على تبنيه والدفاع عنه، من أن مفهوم المواطن هو "التركي" بمعنى كل مَنْ يعيش على التراب التركي، ويتمتع بالمواطنة التركية بصرف النظر عن عرقه ولغته الأصلية. ولعل "التركي" هنا تعني الانتساب إلى تركيا، وقد تكون لفظة Turkiyeli (تركيا لي) بمعنى "تركي"، هي الأقرب للدلالة الطبيعية على كلمة "تركي" الجغرافية السياسية، مثل مصري التي تعني الانتساب إلى مصر.

23 - وهذا تعليق من الطنوبي. انظر: السيد حسين عثمان الطنوبي، الحركة الكمالية والعلمانية في تركيا 1918 - 1930، رسالة ماجستير غير منشورة، ص212، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1982.

24 - هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية، نموذج الإمام سليمان حلمي، دار الآفاق العربية، ص118، القاهرة، 1998. وفيه تفصيل مسألة اعتماد القانون المدني السويسري، ونقلًا عن القانون المدني التركي في ترجمته العربية، ونوردها كمرجع عربي مفصل لعلاقة الدين والدولة في تركيا.

25 - الشيخ سليمان حلمي (1888 - 1959م) من أبرز الدعاة في التاريخ التركي الحديث، الذين ظهروا في الحياة التركية، وكان متخرجًا في المدارس العثمانية الإسلامية. قام على إحياء الإسلام، والعمل على بعث الدين، بعد أن ألغت تركيا الإسلام من الدستور ومن التعامل الرسمي، ورأى أنه لا سبيل إلى الحفاظ على الإسلام، وما كان عليه من سطوة وانتشار في النفوس بين الناس، إلا عن طريق ما عُرف بعد ذلك بركائز حركة الشيخ سليمان حلمي، وهي:

أ - العمل على إحياء القرآن الكريم بين الناس عن طريق تحفيظه، واستتبع هذا إنشاء كتاتيب؛ لتحفيظه ومدارس لتعليم الإسلام.

ب - نشر اللغة العربية بين الشعب في تركيا، لكي يتواصل الناس بالقرآن الكريم مباشرة.

ج - نشر العلوم الإسلامية؛ لحفظ التراث العقدي الإسلامي، وسهولة رجوع الأمة إليه.

انظر: هدى درويش، المرجع السابق، ص11، وهذا المرجع دراسة علمية متميزة عن الشيخ سليمان حلمي ومنهجه في العمل الإسلامي، وهو أول دراسة شاملة عن حركة الشيخ سليمان حلمي.

26 - لم يهتم الشيخ سليمان حلمي بتأليف الكتب؛ لأنه كان يهمه تعليم تلامذته أكثر من شغل نفسه بأي عمل آخر، حتى لا تضيع لحظة دون أن يعلم فيها طلابه شيئًا من العلم، انظر: هدى درويش، المرجع السابق، ص202، وعندما سُئل الشيخ سليمان حلمي، لماذا لم يؤلف كتبًا لمريديه وأتباعه وغيرهم، أجاب بإجابة المطلع على سيكولوجية الأتراك بالمبالغة في احترامهم لروادهم، الذي يفضي أحيانًا إلى قصر المحبين قراءاتهم في الدين على ما كتبه مشايخهم فقط، مثل جماعة النورسيين، فأجابه الشيخ سليمان حلمي: "لقد رأيت كتبًا قيمة لا يمكن تقديرها بمال، كتبها أسلافنا في ضوء الشموع، رأينا هذه الكتب، وقد "دُفنت في التراب أو أُلقيت في المزابل أو بيعت للبقالين، ووضع قسم منها على الأرفف لا يقربها أحد، حتى علاها التراب، وفي زمان أُلغيت فيه

المدارس الدينية، وغيرت فيه حروف الكتابة، وسار الاتجاه إلى القضاء على العلوم الشرعية، وجدت أنه بدلًا من أن أكتب الكتب الأولى والأكثر لزومًا هو إعداد كتب حية، يعني إعداد طلاب علم يفهمون الكتب العلمية الإسلامية المكتوبة فعلًا، ثم يتولون شرحها للناس، وبذلك ينقلون العلم من السطر إلى الصدر، وبذلك يحبونه". انظر في هذا ما نقله الأستاذ أحمد آق كوندوز عن مذكرات خطية لدعاة مسلمين، اطلع عليها وأثبتها في كتابه:

A. A., Tabular Yikilhyor, c. 2. 4 cu Bas,s. 95`96, D. A. v. Istanbul, 1997.

(27) B. S. N. Tarihce – Hayat, Sozler Yay. s. 202 – 203, Istanbul 1976.

ولها عدة طبعات أخرى.

28 – والملاحظ هنا قول عبد الله الطنطاوي – وهو من دعاة النورسي – في التصوف، كعنصر من عناصر تكوين فكر النورسي: كان من أزهد الناس في عصره، بل إن الذين كانوا في مثل زهده قلائل– ولكنه لم يكن صوفيًا، ولا صاحب طريقة صوفية مطلقًا، إذ كان يقول دائمًا: ليس هذا العصر بعصر تصوف ولا طريقة، إنما هو عصر إنقاذ الإيمان. انظر: عبد الله الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي، ص126 (محاضرة) في بديع الزمان فكره ودعوته، تحرير إبراهيم علي العوضي، حلقة دراسية أقامها المعهد العالي للفكر الإسلامي: مكتب الأردن، ومركز رسائل النور في تركيا، عمان، الأردن، 1977. ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن التصوف في تركيا كان دعامة قوية في الحفاظ على الإسلام، كما يجب الإشارة أيضًا إلى أن الحكم الجديد في الجمهورية التركية قد أصدر أساسيات قيام المجتمع العلماني في تركيا، ومن ضمن هذه الأساسيات، إلغاء مظاهر التصوف، وتعقب المتصوفين لمقاومتهم علمانية تركيا، وقيامهم بتنظيمات مخالفة للجمهورية التركية الجديدة وأساسياتها في دور التصوف في إنقاذ الإيمان في عصر العلمانية، ويعتبر عبد الله الطنطاوي، مرجع سابق ذكره، إن النورسي يرى أن رسائله، أي رسائل النور "قد انتصرت على الضلالات الفلسفية المعاصرة وتغلبت عليها، في حين أن تيار الحقيقة والطريقة، أي التصوف، قد تراجع أمام هذه التيارات الفلسفية القادمة من الغرب"، عبد الله الطنطاوي، المرجع السابق، ص ص125 – 126. والواقع أن تيارات التصوف قد قاومت الضلالات الفلسفية القادمة من الغرب الأوروبي أو من الشرق الماركسي، انظر في هذا:

Ismail Kara, a. g. e. Ismail Fenni Ertugurl,s. 137, 182.

وهذا لا يقلل من قيمة الفكر الإسلامي بالطبع في مواجهة العقلانية الوافدة من أوروبا إلى تركيا، بدليل أن القيادات الإسلامية في تركيا المعاصرة سواء على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، إنما قادها – ويقودها – التيارات الفلسفية الصوفية، متمثلة في الأربكانية بأبعادها العقدية والدينية، وهيمنتها على مسيرة الإسلام السياسي في تركيا.

29 – بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام، مرجع سابق، ص350.

30 – ذهابه إلى أوراس لتلقي العلم، وقد اجتمع لديه الذكاء الخارق مع القابلية للحفظ، لم تر وصفًا

بهذا لغير النورسي. انظر:

36. B. S. N,. T. H.,. S.

31 - انظر: B. S. N.، T. H.، S 39.. واللافت لنظر المتبع للشأن النورسي هنا، أن النورسي يعتبر الشيخ المتصوف المشهور عبد القادر الكيلاني، أستاذه الرائد، وذلك من خلال كتاب الكيلاني: "فتوح الغيب"، ولقد أثر هذا الكتاب في النورسي حتى أنه تصور عند قراءته الكتاب، أن الكيلاني يخاطبه هو بالذات، لذلك اعتبر النورسيون أن فكر الكيلاني ركنٌ من أركان فكر النورسي. انظر: عبد الله الطنطاوي، المرجع السابق، ص 120.

32 - بديع الزمان سعيد النورسي، المصدر السابق، ص55 حاشية (1).

33 - نفس المؤلف، ونفس المصدر، ص 57.

34 - المصدر السابق، ص 58.

(35) B. S. N., T. H., S. 42.

(36) B. S. N, Emir dag lahikasi, Istanbul 1993, S. 244.

(37) B. S. N., T. H., S. 44.

38 - النورسي، الشعاع الأول، ص36. B. S. N.، T. H.، S. 44.

39 - المؤلف نفسه، الشعاع الأول، ص 66.

(40) B. S. N., T. H., S. 583.

41 - النورسي، الشعاعات، مرجع سابق، ص 418.

(42) B. S. N. sualar, Istanbul, 1960, s 417.

43 - النورسي، الشعاعات، مرجع سابق، ص 542.

44 - النورسي، صيقل الإسلام، ص74.

45 - النورسي، صيقل الإسلام، ص 465.

46 - النورسي، المرجع السابق، ص 451.

47 - النورسي، المرجع السابق، ص 404.

48 - النورسي، المرجع السابق، ص 441.

49 - النورسي، المرجع السابق، ص 465.

50 - النورسي، المرجع السابق، ص 466.

51 - النورسي، المرجع السابق، ص 404.

52 - النورسي، المرجع السابق، ص 362.

53 - النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، ص 94.

54 - النورسي، صيقل الإسلام، مصدر سابق، ص 449.

55 - النورسي، صيقل الإسلام، مصدر سابق، ص 440.

56 – النورسي، المثنوي العربي، مصدر سابق، ص 201.

57 – النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، ص 475.

58 – النورسي، اللمعات، مصدر سابق، ص 379.

59 – النورسي، اللمعات، مصدر سابق، اللمعة الثامنة.

60 – النورسي، اللمعات، مصدر سابق، ص 267.

61 – النورسي، المثنوي العربي، مصدر سابق، ص ص 200، 204.

62 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص 419، 421.

63 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، نفس الصفحات.

64 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 488.

65 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص 419، 421.

66 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 343.

67 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص 394.

68 – النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، ص ص202 – 203.

69 – النورسي، اللمعات، مصدر سابق، ص67. وفي مسألة عدم إباحة النورسي رفع السلاح ضد السلطة يعرض الدكتور محسن عبد الحميد لهذه المسألة، بقوله: "ولإيمان الأستاذ (يقصد النورسي) في إطار انتشار الوعي الاجتماعي والدعوة السلمية؛ فإنه لا يبيح الجهاد المسلح الداخلي، الموجه ضد حكام المسلمين؛ لأن ذلك لا يخدم من وجهة نظره (أي وجهة نظر بديع الزمان سعيد النورسي) إلا العدو الخارجي المتربص بالمجتمع الإسلامي، من حيث هو كل، ويستشهد الكاتب بأقوال النورسي في الشعاعات، ص245، بقوله: "إن الجهاد المسلح لا يحشد كليًا إلا ضد العدو الخارجي"، وقد طبق النورسي. والقول مازال للدكتور محسن عبد الحميد- رأيه في هذا أثناء ثورة الشيخ سعيد بيران، أحد زعماء العشائر الكردية في شرق الأناضول، وقد وجه هذا الشيخ ثورته المسلحة، ضد سياسة مصطفى كمال (أتاتورك) الذي أثار نقمة الشعب باتجاهه المعادي للدين الإسلامي"، محسن عبد الحميد، النورسي- الرائد الإسلامي الكبير، ص ص 62 – 63، الموصل، 1987م.

ويتضح من تحليل الكاتب، وهو أستاذ قدير في علم الكلام، كردي، عراقي، مشهور بدراساته المحترمة، أن النورسي ضد كل عمليات الجهاد المسلح ضد السلطة، كما يُلاحظ أن الشيخ سعيد بيران، الذي تحدث عنه الكاتب، والذي قام بثورة مسلحة ضد أتاتورك لإلغاء هذا الأخير، مؤسسة الخلافة، كان شيخ الطريقة النقشبندية في تركيا، كما سيعرض له كيزروس فيما بعد.

(70) B. S. N. Sualar, 293.

(71) a. g. e. a. s.

(72) B. S. N. E. D. S. 217.

(73) B. S. N. a. g. e. s. 213.

(74) A. g. e. a. s.

(75) A. g. e. s. 215.

77 - هدى درويش، الإسلاميون، المرجع السابق، ص 156.

78 - محمد عزة دروزة، تركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، ص 112، بيروت، 1946. ولهذا الكتاب أهمية خاصة لدى المعنيين بالشأن التركي؛ لأن مؤلفه عاصر - في تركيا نفسها- أحداث تطور قيام الجمهورية التركية، واعتمد على الرؤية والمشاهدة والحوار مع الأتراك، كما اعتمد على المصادر التركية الأولية والأصلية.

79 - جاء في برنامج حزب الشعب الجمهوري لإقامة أسس دولة تركيا ذات النظام الجمهوري؛ شرح للعلمانية هو: إن الحزب قد قبل - كمبدأ- أساسي، أن تقوم قوانين الدولة وأنظمتها على أساس ما يقرره العلم والفن، ويتسق مع أصول الحضارة الحديثة ومقتضياتها، وهو يعتبر الدين أمرًا وجدانيًا له حق الصون من كل تجاوز ومداخله مادام في نطاق القوانين، كما أنه يرى أن فصل الدين عن أمور الدنيا والسياسة، وسيلة رئيسة لتقدم الأمة وسموها ونجاحها في كل حال واتجاه، ومعنى العلمانية ومداها: ألا يكون للدين أي تأثير في أمور الدولة وشئون الدنيا. انظر محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص 175.

80 - رغم كل ما قدمه النورسي من نيات حسنة تجاه السلطة، وتأكيده المرة تلو المرة أنه بعيد عن السياسة، ولا يعمل بها، وأن تلامذته كذلك، ورغم الأمثلة العديدة في كتابه كليات رسائل النور على ضخامتها، والتي قدمها للسلطة ليثبت بُعده عن السياسة وتفرغ هو وتلامذته فقط لإنقاذ الإيمان، والتزامه بالإسلام في جزئه المتعلق بالعبادات فقط، وكان قصده من كل ذلك أن يكون وتلامذته ورسائل النور في مأمن من تدخل الحكومة، إلا أنه لم يفطن إلى أن الدين كان يحكم أسس الدولة- وليست سياسة حكومة من الحكومات-، وكان عاملًا من عوامل وقرف الحكومات بحزم تجاهه، وحتى بعد ربع قرن على اكتمال أسس حركة النورسية، أي بعد ربع قرن على وفاة رائد هذه الحركة، وهو بديع الزمان سعيد النورسي، قالت القوات المسلحة التركية- الحارس الأمين لمبادئ أتاتورك- وكذلك كافة المؤسسات السلطوية في تركيا، وجهة نظرها التي تجلت في هذا النص:

"إن حركة رسائل النور، إنما هي فعاليات طريقة، أرسى أساسها سعيد النورسي، الذي وُلد في قرية نورس التابعة لناحية أسبرطة في قضاء حيزان في ولاية بتليس عام 1873م. وكان سعيد هذا معروفًا باسم سعيد الكردي، وبعد صدور قانون الكني، اتخذ من النورسي لقبًا له، نسبة إلى قرية نورس التي وُلد فيها، وبعد سفره اسطانبول- بعد إعلان المشروطية- انطلق سعيد إلى العمل السياسي، وكان أحد مؤسسي جمعية الاتحاد المحمدي، وكان من الذين أوقدوا نيران حادثة 31 مارس، نتيجة كتاباته الملتهبة في جريدة وولقان، وانضم في ذلك الوقت إلى جمعية تعالي الكرد، وقد أجبرت الدولة سعيد النورسي على الإقامة في عدة أماكن مختلفة، وكانت تلك الإقامات الجبرية بين عامي 1925 - 1935م، ومات في 24 مارس

1960م، وترك تلامذته يداومون نشاطه بعده. إن النورسيين قد شدوا الانتباه نتيجة تأثيرهم السياسي، ومن المعروف أنهم قبل ثورة الجيش في 12 سبتمبر 1980 وبعدها أيضًا، انضموا إلى التنظيم، وأنهم يحاولون النفاذ إلى مؤسسات الدولة، ولهم مؤسسات للنشر تنشر وجهات نظرهم كما تدر عليهم دخلًا. "والجدير بالذكر هنا أن أسس الدولة التركية تنظر إلى التجمعات الدينية على أنه نوع من استغلال الدين في السياسة، يعاقب الفرد فيها أو كلها، بموجب قانون الجزاءات التركي المادة 163، وبالتالي اعتبرت "الدولة" التركية، وليست الحكومات المتعاقبة فقط، النورسي والنورسية "عناصر رجعية يمينية متطرفة"، كما ورد في القسم الثالث من التقرير الاستراتيجي التركي: أسباب وأهداف التطرف والإرهاب في تركيا، لتفصيل أكثر، انظر:

Ihsan Dogramaci Turkiye de Anarsi ve Terorun Sebepleri ve Hedefleri, s. 80, Ankara, 12 Nisan 1985.

وإحسان دوغراماجي، رئيس لجنة العمل على إعداد هذا التقرير الاستراتيجي الخطير، الذي ظل فترة طويلة ممنوعًا من التداول، كان مرشحًا لرئاسة الجمهورية التركية، منافسًا للرئيس سليمان دميرال.

81 - إحسان دوغراماجي، التقرير الاستراتيجي، المرجع السابق، ص81 إن شعار التسامح - Hogoru الذي رفعه النورسي ودارم عليه أتباعه بكل مدارسهم المتناقضة، قد رفعته عاليًا أيضًا، ومن هذا الشعار يتضح موقف النورسيين من السلطة؛ لأنه شعار يدخل الطمأنينة في قلوب كل المواطنين على سطح تركيا، بصرف النظر عن العرق والدين، وهذا ما يتماشى مع سياسة الدولة.

ونعطي هنا مثالًا من فرع فتح الله خوجه (فتح الله كولان) أحد فروع النورسية، وفي شعار التسامح داخل المجتمع الواحد يقول فتح الله: "لابد أن يتبنى المجتمع فكرة التسامح حتى لو لم يعلن الجهاد ضد لا شيء على الإطلاق، لكن- إن كان هذا ممكنًا - أي إعلان الجهاد - فيكون هكذا: إعلان الجهاد في سبيل التسامح (يقصد التسامح بين الأديان) وليس إعلان الجهاد ضد البشر، وإنما إعلان الجهاد ضد الأحاسيس السيئة، ضد الشعور الموحش الردئ، يجب أن نجعل الناس يؤمنون بالشيء الطيب والجميل، وذلك بكفاح ناعم، ولست يائسًا من تطبيق هذا، إني أخاف أن يقال إننا كافحنا في سبيل عمل صعب جدًا، لابد من بذل كل شيء في هذا السبيل مهما كان البديل، ذلك لأن هذا البديل جدير بأن تبذل في سبيله كل غالٍ ورخيص. لتفصيل نظرة فتح الله خوجه في إرساء الطمأنينة في الوطن الواحد، وبين أفراده كلهم، انظر:

Nevval Sevindi, Fethullah Gulen ile New York Sohbeti, 4 cu Baski, s. 27, Istanbul, 1997.

82 - بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، ملحق أمير داغ2، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص333، شركة سوزلر للنشر، القاهرة 1994. وهي خطبته الموجهة إلى العرب التي أسماها الخطبة الشامية التي ألقاها في الجامع الأموي بدمشق في شتاء 1911 أي قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، مؤكدًا بُعد فكره عن الصدام مع السلطة، بل وبعده كلية عن السياسة، وخصوصًا في قوله: "يا إخوتي الكرام، أرجو ألا يذهب بكم الظن بأنني بكلامي هذا أستنهض هممكم للاشتغال بالسياسة- حاشا لله- فإن حقيقة الإسلام أسمى من كل سياسة، بل أن جميع أصناف السياسة وأشكالها يمكن أن تسير

في ركاب الإسلام وقدمه وتحمل له، لأية سياسة كانت أن تستغل الإسلام لتحقيق أغراضها". انظر بديع الزمان النورسي، الخطبة الشامية، ترجمة وتحقيق إحسان قاسم الصالحي، ص70، اسطانبول 1409، وهي طبعة سابقة ومنفصلة عن طبع كليات رسائل النور.

83 - إن جماعة الجيل الجديد "ينى نسل" والمعروفة باسم بني آسيا بمعنى آسيا الجديدة، وهي إحدى انشقاقات النورسية، وهي جماعة الكُتّاب والأدباء النورسيين بقيادة الكاتب المعروف محمد قوطلولار، يقف ضد هذا الرأي، وفي كتاب فلسفة الدولة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي، الذي أصدرته هذه الجماعة وكتبه المحامي المتألق صفا مرسل، محاولات تفسير الجانب السياسي، ومفهوم تكوين الدولة في كتابات بديع الزمان سعيد النورسي، وبالتالي إضفاء صفة السياسي على النورسي. يقول صفا مرسل – على سبيل المثال– في علاقة النورسي بالسلطة: عندما نتناول حياة بديع الزمان سعيد النورسي في ضوء التاريخ السياسي القريب، نجد أنها تنقسم إلى ثلاثة مواقف، وهذه المراحل الثلاثة (أي السياسة) هي: مرحلة المشروطية (الديمقراطية) ومرحلة عهد قيام الجمهورية في تركيا، ومرحلة العهد الديمقراطي وتعدد الأحزاب، إن حياة بديع الزمان سعيد النورسي التي أقام فيها علاقاته السياسية بالحكومة بدأت منذ إن كان عمره 23 عامًا أي عام 1896م، وبتعبيره هو– أي تعبير النورسي كان: رؤية أحوال البلاد عن قرب وعرضها على السلطان عبد الحميد، انظر:
Safa Mursel Bediuzzman Said Nursi ve Devlet Felsefesi, s 231, Istanbul 1980.

84 - بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الشعاع الرابع عشر، ط2، ص544، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 1993. وفي تحليل هذه القضية، يقول أحد المتحمسين للفكر النورسي: فالنورسي منذ قيامه مرة أخرى في إهاب "سعيد الجديد" وهو يرى أن قضية الإسلام الملحة ليست قضية صراع سياسي يمكن أن يغلب فيه، أو أن يكون مغلوبًا، إنما هو صراع حضاري رهيب، ولا يمكن أن يغلب فيه إذا عرفه العالم على حقيقته واعتقده وآمن به. انظر: أديب إبراهيم الدباغ. هوامش على بديع الزمان سعيد النورسي وسيرته الذاتية، بحث في: عبد الرحيم السايح (مقدمة)، بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، دار سوزلر للنشر، اسطانبول، 1992.

85 - انظر– بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، ملحق أمير داغ، ص 78، مصدر سابق.

86 - :90 على التوالي انظر، المصدر السابق، الصفحات على التوالي أيضًا: 273 – 369 – 7 – 333 – 370 – 370 أيضًا نفس الصفحة.

91 - يضع النورسي نفسه بهذا الفارق، فوق تأثير كثير من علماء العالم الإسلامي، الذين يقرنون جوانب الحياة المختلفة بالإسلام، أما دعوته فهي خالصة غير مقترنة بشيء من السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد، وهذا في رأيه أكثر أثرًا في إيقاف الكفر المنتشر في العالم– وبهذا اختلف في موقفه عن موقف بعض العلماء الإسلاميين المعاصرين، وقد يرجع تميز النورسي ونفسه الهادئ إلى هذه الفكرة، هذا وإن كانت جماعة آسيا الجديدة فقط هي التي لها رأيها في اقتران النورسي بالسياسة.

92 – 94: على التوالي، بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق ملحق أمير داغ1 والصفحات على التوالي هي: 265 – 370 – 334، مصدر سابق.

95 – بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، أمير داغ، ط1، ص 233، مصدر سابق.

96 – بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام، ط2، المناظرات، ص404، شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 1995.

97 – بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، أمير داغ، ط1، ص 223، مصدر سابق.

98 – عن موقف بديع الزمان سعيد النورسي من تأييد انقلاب الاتحاد والترقي ضد السلطان عبد الحميد يقول الكاتب النورسي نجم الدين شاهين أر: "أعلن الضباط الأحرار بالجيش حركتهم في 23 يوليو 1908، وفي 26 يوليو وصل بديع الزمان سعيد النورسي إلى سلانيك مقر قيادة الضباط الأحرار قادة الاتحاد والترقي، الذين دبروا الانقلاب ضد السلطان عبد الحميد".

وفي مدينة سلانيك وفي ميدان الحرية هناك، وأمام عدة آلاف من المناصرين للاتحاد والترقي، ألقى النورسي خطبة تاريخية تحمل عنوان: "خطاب إلى الحرية"، (بمعنى أن الحرية قدمت مع قدوم حركة الضباط الاتحاديين).

وطبعت هذه الخطبة في مطبعة "أقبال ملت" في اسطانبول عام 1910، ضمن كتاب للنورسي بعنوان "نطق"، وفي هذا تأييد لحركة الجيش بقيادة الاتحاد والترقي، وضد الحكم العثماني بقيادة السلطان عبد الحميد، ونقد فيه حكم الدولة العثمانية ووصفها بالاستبداد، وهذه الحادثة من الأمور التي تنقدها الحركة الإسلامية المعاصرة في تركيا، وتأخذها ضد بديع الزمان سعيد النورسي، عن تفصيل أكثر راجع:

Necmeddin Sahiner, Bilinmeyen Taraflariyle Bediuzzaman Said Nursi 3 cu Baski, s 81 – 82 Istanbul 1979.

وفي نقد النورسي لحكم الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد في خطبته هذه "خطاب إلى الحرية"، انظر: إسماعيل قرا: ج2، ص313، مرجع سابق، وهدى درويش، مرجع سابق، ص147، والتي أخذت عن إسماعيل قرا.

99 – بديع الزمان سعيد النورسي، صيقل الإسلام، المناظرات، مصدر سابق، ص 389.

100 – بديع الزمان النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، المكتوب السادس عشر ص 89.

101 – يفصل لورد كينروس – وهو بريطاني يهودي من أكبر مؤرخي حركة أتاتورك – أعمال الحكومة الكمالية في مواجهة الذين قاوموا مبادئ العلمانية والجمهورية، وعما قامت به حكومة الثورة ضد الشيخ سعيد بيران شيخ الطريقة النقشبندية في دياربكر، وعن المشانق التي رتبتها الحكومة وأعدمت المتمردين في الشوارع، كما ينقل لورد كينروس أيضًا بعض مشاهدات الأجانب لهذه الإجراءات العنيفة، مثل نقل مشاهدة هاولاندشو الملحق بالسفارة الأمريكية بأنقرة لحركات الإعدام في هذه الحادثة.

Lord Kinros, Ataturk, Bir Millein Yenidein Dogusu 7 ci Baski, Turkcesi Ayhan Tezel, s. 613, 631. 651. Sander yay. Istanbul 1980.

كما يشير كاتب آخر إلى نشاط "أهل الطرق الصوفية والتكايا" ضد إلغاء السلطة والخلافة والمذابح، التي حصلت من جراء هذا، متمثلة في حركة التمرد الصوفي ضد أتاتورك، التي بدأت بالشيخ بيران، وتلتها غيرها: الشيخ عاطف خوجه في منطقة أوف، والشيخ إبراهيم القوزانلي في بورصة، والشيخ خالد النقشبندي، والشيخ قدوس، والشيخ أحمد القلايجي القيصرلي النقشبندي في منطقة أسكليب.

Cetin Ozek, Devlet ve Dun, s 498, Ada yay. T. S. Istanbul.

102 – بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، مصدر سابق، القسم السادس من المكتوب التاسع والعشرين، ص 535.

103 – حزب الشعب الجمهوري، أنشأه أتاتورك في 20 يوليو 1923، وكان الحزب خلال عهد أتاتورك، وفي جزء من عهد أينونو هو حزب الدولة الرسمي رغم أن رسميته– كما عبر عنها شاهد عربي على تطور أحداثه هو الأستاذ محمد عزة دروزة– "غير موطدة بقانون أو مفروضة بدستور" قد أنشئ الحزب وفقًا لقانون الجمعيات العام، الذي يبيح لكل مواطن إنشاء جمعية سياسية أو غير سياسية وفقًا لأحكامه. ورسمية الحزب العملية "متوطدة في كون رئيسه الأعلى هو رئيس الجمهورية، وفي كون هذا الرئيس يمارس رئاسة الحزب العُليا، والحكومة مطبوعة عمليًّا بطابع الحزب في أعضاء الوزارة وأعضاء المجلس النيابي والولاة ورؤساء المصالح الحكومية وكبار الموظفين، وقد ظل هذا الحزب بهذه القدرة والانفراد بالسلطة من عام 1930 حتى أواخر 1945.

وقد قيد له هذا التفرد بموجب إحدى مواد قانون الجمعيات، التي منحت لوزير الداخلية حق تقرير مصير الطلبات لتأسيس الجمعيات، وقد وجه إلى هذا الحزب ملاحظات وانتقادات؛ لأنه يسلب المواطنين حرية النشاط السياسي، وهو ما كان حاصلًا فعلًا في تركيا، ويؤدي إلى التحكم والاستبداد والإملاء"، ومناقضته للدستور ولمعنى الديمقراطية وكبت لحيوية الأمة وغريزة البحث والنقد فيها "وفيه" تناقض التطبيقات الدستورية والتناقض مع معنى الديمقراطية الصحيحة، كما كتب عزة دروزة. ولتفصيلات موسعة عن حزب الشعب الجمهوري؛ تاريخه وتطوراته وعلاقاته بمستويات السلطة في تركيا، انظر: محمد عزة دروزة، المرجع السابق، ص ص 163 – 168.

104 – 106: بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ، وأيضًا صفحات 304–242–243 على الترتيب.

107 – 109: بديع الزمان سعيد النورسي، الشعاعات، مصدر سابق، وأيضًا صفحات 408 – 541 – 541 على الترتيب.

110 – 111: المؤلف نفسه الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ 1، ص ص: 169، 269.

112 – المؤلف نفسه، الكلمات، مصدر سابق، ص 174.

113 – 115: صيقل الإسلام، مصدر سابق، الصفحات 531، 452، 450 على الترتيب.

116 – 118 : الملاحق، مصدر سابق، ملحق أمير داغ 2، صفحات 415، 418، 415 على الترتيب.

119 – الحزب الديمقراطي: نظرًا للتغيرات الدولية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، قام بعض الكتاب الأتراك بالدعوة إلى تغيرات داخلية في تركيا، وتغيرات برلمانية تقوم على أساس ديمقراطي، وكان في مقدمة هذه الحملة الصحفية الكاتب التركي اليهودي ذائع الصيت أحمد أمين يالمان، وبالرغم من يهوديته، إلا أنه كان من المدافعين الأقوياء في عالم الصحافة التركية عن الديمقراطية، ولعب دورًا مهمًا في إثارة العالم التركي لتأييدها.

كما شارك في هذه الحملة أيضًا حمد الله صبحي الذي طالب – بقوة – هذا التغيير، وساعدت الظروف الدولية الضاغطة أيضًا، وكذلك حركة المثقفين الأتراك، إلى أن أخذت تركيا بنظام تعدد الأحزاب، وبالتالي فقد نادى العالم والأستاذ الجامعي محمد فؤاد كوبريلي، بأن نظام الحزب الواحد لم يعد مستساغًا، ونقد الحكومة في أول أبريل 1945 نقدًا لاذعًا، وكان هذا النقد بمثابة بدء الاتفاق على خروج مجموعة من حزب الشعب الجمهوري صاحب الكلمة في البرلمان التركي وقتها.

وبدأت أول محاولة لإقامة نظام برلماني متعدد الأحزاب من داخل حزب الشعب الجمهوري ذاته، وذلك في تقرير يحمل تاريخ 7 يونيو 1945، وطالب أربعة من مجلس الأمة التركي الجمهوريين بالديمقراطية في تقريرهم، وفي مقدمتهم أحد أعمدة الفكر الكمالي، وهو جلال بايار ومعه عدنان مندريس وفؤاد كوبريلي ورفيق قورالتان.

وكان عصمت أينونو رئيس الجمهورية – وقتها – مستعدًا لهذه الخطوة التي نتج عنها قيام الحزب الديمقراطي عام 1946، وفاز في انتخابات 1950 ولمدة عشر سنوات، انتهت بأول انقلاب في تاريخ تركيا، عام 1960، الذي لعب دورًا جذريًا في الحياة السياسية التركية، وكان بديع الزمان سعيد النورسي مؤيدًا لهذا الحزب تأييدًا واضحًا، كما كان مناصرًا لزعيمه الفعلي عدنان مندريس، عن عدنان مندريس، والحزب الديمقراطي، والحياة السياسية في عهده، انظر كتاب شوكت ثريا عمدة الكتب في هذا الموضوع.

Sevket Sureyya Aydemir, Menderes ' in Drami, 2ci Baski s. 143 – 144, Remzi Kitabevi, Istanbul 1976.

120 – 122 : بديع الزمان سعيد النورسي، الملاحق، مصدر سابق، وأمير داغ 2، وأمير داغ 1، وفي فقه دعوة النور بالتوالي، وأيضًا صفحات 396 – 232 – 391.

123 – 124: بديع الزمان سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، شركة سوزلر للنشر، القاهرة 1995م، ص ص 203 و 204.

125 – أورخان محمد علي، سعيد النورسي، رجل القدر في حياة أمة، ص 100، اسطانبول 1995م.

126 – بديع الزمان سعيد النورسي، المثنوي العربي النورسي، مرجع سابق، ص ص 196 – 200.

مصادر ومراجع المبحث

أولا: المصادر:

1 - بديع الزمان النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (1) الكلمات، ط2- دار سوزلر للنشر - القاهرة 1992م.

2 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (2) المكتوبات ط2 - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1992م.

3 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (3) الكلمات، ط2- دار سوزلر - القاهرة 1993م.

4 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (4) الشعاعات، ط2- دار سوزلر للنشر - القاهرة 1993م.

5 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (5) إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ط2، دار سوزلر للنشر القاهرة 1994.

6 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (6) المثنوي العربي النوري، ط2 - دار سوزلر للنشر القاهرة 1995م.

7 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور (7) الملاحق، الطبعة الثانية - دار سوزلر للنشر - القاهرة 1995م.

8 - بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي: كليات رسائل النور- صيقل الإسلام، ط2- دار سوزلر للنشر - القاهرة 1995م.

- B. S. N., Emi Dag Layihasi, Istanbul 1993.

- B. S. N., Sualar, Istaubul, 1960.

- B. S. N., Tarihce – I Hayat, Istaubul, 1976.

9 - كشفي، سليمنامه، مخطوطة تركية، مكتبة أسعد أفندي، بالسليمانية، اسطانبول، رقم 2174.

10 - Asik Pasa Zade, Aikpaiade Tarihi, M. E. B, Ankara 1985.

11 - Koca Sekban Basi, Paris Sefaretnamesi, Haz. Abdullah ucman, Ter. 1001 Tem. es. NO: 82 Istanbut. T. S.

12 - Koci Bey, Koci Bey Risalesi, Sadel. Zuhuri Danisman, Ter 1001 Tem. No. 115, Istanbul, T. S.

13 - Namik Kemal, Celaleddin Harezmsah, Haz. Huseyin Ayan, Dergah yay 4cu Baski, Istanbul1975.

14 - Afet Inan, Ataturk, 1te vatan Mefhumu ve Millet Sevgisi, A. U. D. T. c. f D, 1, sayi, 4, Ara 1949.

15 – منجم باشا أحمد دده أفندي، جامع الدول، مخطوط عربي، مكتبة أسعد أفندي بالسليمانية، اسطانبول رقم 2103.

16 – بروسه لي طاهر، عثمانلي مؤلفلري، ج3، معارف عمومية نظارتي، اسطانبول 1333.

ثانياً: المراجع:

17 - Mustafa Miyasoglu, Deviet ve Zihniyet, Elifba Yay. Istanbul 1980. 18 -

أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1993.

19 - Muhammed Harb, Yavvz Sultan Selim ` in Suriye ve Misir Seferi, Sozler yay. Istanbul 1980.

20 - Yilmaz Oztuna, Buyuk Turkiye Tarihi, Otuken Yay. Istanbul 1978.

21 - Davut Dursun,: Yonetim – Din iliskileri Acisindan Osmanli Devetinde Siyaset ve Din, Isaret Yay. Istanbul 1989.

22 - Ahmet Mumcu, Hukuksalev siyasal Organi Olarak Divan – I Humay – un, Ankara 1976.

23 – محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني آخر سلاطين العثمانيين الكبار، دار القلم، دمشق 1990.

24 - Ahmet Ugur, Siyasetnameler, Kultur ve Sanat Yay. T. S. N. Y. Y. 25 -

خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، دار الطليعة، بيروت، 1981.

26 - Ismail Kara, Turkiyede Islamcilik Dusuncesi, Dergah Yay. Istanbul 1987.

27 - Mumtaz`Er Turkone, Siyasi Ideoliji Olarak Islamciligin Dogusu, Ilet - isim Yay. Istanbul 1991.

28 - Almet Hamdi Tanpinar, 19 Asir Turk Edebiyati Tarihi 4 cu Baski, Istanbul 1976.

29 - Stefanos Yerasimos, Az Gelismislik Suresinde turkiye, I Dunya Sava –Sindan 1971`e, Gozlem yay istanbul yay istanbul 1976. 30 - Sevket Sureyya Aydemir, Makadonyadan Ortaasyaya Enver Pasa, Remzi Kitabevi, Istanbul 1978.

47 – إبراهيم الدسوقي شتا، الحركة الإسلامية في تركيا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1986.

43 – هدى درويش، الإسلاميون وتركيا العلمانية، نموذج الإمام سليمان حلمي، دار الآفاق العربية، القاهرة 1998.

33 - Ahmet Akgunduz, Tabular Yikilyior, c. z. 4 cu B. O. A. v Istanbul 1997.

34 – عبد الله الطنطاوي، منهج الإصلاح والتغيير عند النورسي، محاضرة في، إبراهيم علي العوضي (محرر)، بديع الزمان فكره ودعوته، حلقة دراسية أقامها المعهد العالي للفكر الإسلامي مكتب الأردن، ومركز بحوث رسائل النور في تركيا، عمان، الأردن، 1977.

35 – محسن عبد الحميد، النورسي الرائد الإسلامي الكبير، شركة معمل ومطبعة الزهراء، الموصل، 1987.

36 – محمد عزة دروزة وتركيا الحديثة، مطبعة الكشاف، بيروت 1946.

37 - Ihsan Dogramaci (Edito) Turkiyede Anarsi ve Terorun Sebepleri ve Hedefleri, Ankara 1985.

38 - Nevval Sevindi, Fethullah Gullen ile New York Sohbeti, 4 cu Baski, Istabul 1997.

39 - Safa Mursel, Bediuzzaman Said Nursi ve Devlet felsefesi, Yeni Nesil Yay. Istanbul 1980.

40 – أديب إبراهيم الدباغ. هوامش على فكر بديع الزمان سعيد النورسي وسيرته الذاتية بحث في: عبد الرحيم السايح. (مقدم) بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الإسلامي، دار سوزلر لنشر، اسطانبول، 1992م.

41 - Necmedsdn Sahiner, Bilinmeyen Taraflariyla Bediuzzaman Said Nursi 3 cu B. Ayyildiz Mat. Istanbul 1979.

42 - Lord Kinros, Ataturk, Bir Milletin Yeniden Dogusu, 7 ci B. Turkcesi Ayhan Tezel, Sander Yay. Istanbul 1980.

43 - Cetin ozek, Devlet ve Din, Ada Yay Istanbul, T. S.

44 - Sevket Sureyya Aydemir, Menderes Drami, 2 ci B. Remzi Kitabevi, Istanbul 1976.

45 – أورخان محمد علي، سعيد النورسي، رجل القدر في حياة أمة، دار سوزلر للنشر، اسطانبول 1995.

ثالثاً: دوائر المعارف والقواميس:

Turk Ansiklopedisi, c. 21 M. E. B. Ankara 1974.–

- Zeki Pakalin, Osmanli Deyimleri ve Terimleri Sozlugu, M. E. B. Istanbul 1983. Yayin. Turk Dili ve Edebiyati Ansiklopedisi, c. 5. Dergah Istanbul 1982.

رابعاً: الدوريات:

- Tekindag, M. C. Sehabeddin, " Selimnameler, " I. U. T. E. D. Sayi 1, Istanbul 1970.

- محمد حرب، آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية في إطار تاريخ الفكر العثماني، مجلة آفاق الثقافة والتراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، مارس 1996.

Afet Inan, Ataturkte Vatan Mefhumu ve Millet Sevgisi. -
A. U. D. T. C. F. D. C. I, sayi 4, Aralik 1949.

ذكر أيضًا في المصادر على اعتبار قرب مؤلفة المقال من أتاتورك شخصيًّا.

- Lutfi Pasa Asafname, E. K. Ahmet Ugur. Islam Ilimleri En. No. 4, Ankara 1980.

خامساً: رسائل جامعية لم تُنشر:

السيد حسين عثمان الطنوبي، الحركة الكمالية والعلمانية في تركيا 1918 – 1930، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1982م.

A. A. = Ahmet Akgunduz.

O. D. T. = Osmanli Deyimleri ve Terimleri Sozlugu.

قائمة المختصرات:

أولًا: العربية والعثمانية:

ص = صفحة

ج = جزء

م = ميلادية

هـ = هجرية

ثانياً: التركية:

A. g. e. = Ayni Gecen Eser.

A. S. = Ayni Sayfa.

A. U. D. T. C. F. D. = Ankara Universitesi Dil Tarih Cografya Fakultesi Dergi si.

B. = Baski.

B. S. N. = Bediuzzaman Said Nursi.

C. = Cilt.

E. D. = Emir Dag Layihasi.

E. K. = Edisyon Kiritik.

E. I. S. = Edebiyatimizda Isimler Sozlugu.

S. = Sualar.

Haz. = Hazirliyan.

Madd. = Maddesi.

Mat. = Matbaa.

N. Y. Y. = Nessir Yeri Yok.

No = Numara.

O. A. V. = Osmanli Arastirmalari Vakfi.

S. a. y = Sayi.

S = Sayfa.

T. D. E. A. = Turk Dili ve Edebiyati Ansiklopedisi.

T. E. D.

T. S. = Tarihsiz.

T. Y. = Turkce Yazma.

Tem. es = Temel Eser.

Ter. = Tercuman.

Yay. = Yayinlan, Yayinevi.

المبحث الثالث:
آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية
ضمن إطار تاريخ الفكر العثماني

لمعرفة آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، لابد من التمهيد لهذه المعرفة بالوقوف على مسألتين مهمتين، هما: تصنيف التاريخ العثماني العام إلى قسمين أساسيين "سياسي" و "فكري" ثم بيان حالة الشريعة الإسلامية في الدولة العثمانية، وما خالطها في عمر الدولة الأخير من تقنين غربي.

التمهيد:

يبدأ التمهيد بالناحية الأولى من المسألة الأولى، وهي تصنيف التاريخ العثماني العام إلى قسمين: سياسي وفكري.

التاريخ العثماني

أولًا: القسم السياسي:

بدأت الدولة العثمانية، كما ورد في النصوص العثمانية المبكرة، إما ثغر[1] داخل إطار دولة سلاجقة الروم، وهي دولة السلاجقة في الأناضول.

ومسألة استقرار العثمانيين في الأناضول في حمى السلاجقة تعود إلى الربع الأول من القرن الثالث عشر الميلادي، في أثناء الذعر العالمي من الموجة المغولية التي قادها جنكيز خان، وجعلت كثيرًا من القبائل والشعوب تفر مذعورة من أمامها[2].

من القبائل والشعوب التي فرت خائفة من أمام المغول عشيرة قايي التركية، التي كانت تقيم جنوب صحراء قارا قوروم شمال خراسان.

عبرت هذه العشيرة وغيرها من عشائر الأتراك إيران، واستقر بعضها شمال العراق وبعضها الآخر غرب إيران، كما استقر قسم منها في القوقاز. لكن قايي فقط هي التي

هاجرت إلى الأناضول برئاسة كوندوز ألب والد أرطغرل (؟ - 1230م) وجد عثمان (1231 - 1281م) الذي أخذت الدولة فيما بعد اسمه[3].

وفي كنف سلطان قونية السلجوقي، حصلت هذه العشيرة علي أرض هبة من هذا الحاكم السلجوقي؛ لتتخذها وطنًا للخائفين، وكانت علي الحدود السلجوقية الرومية[4] وظلت هذه العشيرة- الإمارة- تحارب البيزنطيين وتقتطع منهم أرضًا تضمها إلي ملكيتها.

ومات كوندوز ألب، فخلفه ابنه أرطغرل الذي خلفه عثمان، وهو المؤسس الفعلي- في رأي المؤرخين- للدولة العثمانية.

من الناحية السياسية، كان عثمان أمير ثغر تابعًا لعاصمة سلاجقة الروم- قونية- الذين كانوا بدورهم تابعين لدولة الإيلخانيين (1256 - 1344م) التي كانت هي الأخرى خاضعة لقوبيلاي (1259 - 1294 م) حفيد جنكيز خان، وكان يسيطر ويحكم من عاصمته بكين[5].

دور الإمارة العثمانية:

حكم عثمان، ثم ابنه أورخان، ثم ابنه مراد- فاتح البلقان-، ثم ابنه بايزيد الصاعقة (1389 - 1402م). وهذا الدور يسمى دور الإمارة، فقد كان كل من عثمان وأورخان ومراد وبايزيد، يحمل لقب "أمير".

دور السلطنة العثمانية:

وفي زمن بايزيد الصاعقة، انتقلت الإمارة العثمانية من طور إلى طور؛ فاستبدل لبايزيد لقب أمير؛ ليصبح سلطانًا، وكان ذلك عندما منحه الخليفة المتوكل العباسي (1389 - 1406م) لقب سلطان. والواقع أن العثمانيين كانوا في ذلك الوقت أقوياء فاتحين في أوروبا وفي الأناضول، ولم يكونوا في حاجة ماسة إلى "التشريف" [6] الذي أرسله الخليفة في القاهرة لسلطانهم بايزيد.

وجاء بعد بايزيد ستة سلاطين، هم:

محمد جلبي (1413 - 1420م) ومراد الثاني (1420 - 1451م) ومحمد الثاني (الفاتح) (1451 - 1481م) وبايزيد الثاني (1481 - 1512م) وسليم الأول (1512 1520م). وهذا الدور هو "دور السلطنة" إذ حمل كل واحد من حكامه لقب "سلطان".

دور "السلطنة – الخلافة" العثمانية:

وفي عهد سليم الأول انتقلت الدولة العثمانية من سلطنة إلى سلطنة وخلافة عقب انتصاره على قانصوه الغوري المملوكي في موقعة مرج دابق 1516م، ثم دخول العثمانيين القاهرة في 15 فبراير 1517م.

وظلت الدولة العثمانية بوصفها السياسي والقانوني هذا عبر 28 سلطانًا خليفة، وخليفة واحد بدون سلطنة (7) وانهارت السلطنة العثمانية عام 1922م، كما ألغى الكماليون (8) الخلافة عام 1924م.

ثانياً: القسم الفكري:

كما يمكن أيضًا تقسيم التاريخ الفكري لدى العثمانيين إلى قسمين رئيسين، يمكن تسمية الأول منهما: مرحلة الدولة الإسلامية الشرقية، والثاني مرحلة الدولة الإسلامية الخاضعة للتأثير الغربي، ويمكن تحديد زمن الأولى من بداية تأسيس الإمارة العثمانية عام 1299م إلى عام 1839م، وهو العام الذي صدر فيه فرمان التنظيمات(9). ويمكن تحديد زمن المرحلة الثانية بتاريخ 1839م، وينتهي بانتهاء الدولة العثمانية رسميًا في عام1924م.

المرحلة الأولى:

الدولة الإسلامية الشرقية:

وتبدأ ببداية الإمارة العثمانية حين كان دين هذه الإمارة "الشرعية الإسلامية" مضافًا إلى ذلك الأعرف والعادات التركية التي أتى بها الأتراك من آسيا الوسطى معهم، ولا تتعارض مع الإسلام، وكان الجهاد العسكري أساس علاقاتها الخارجية (10).

وتتأكد ملامح صفة الدولة بوصفها إمارة في تلك الفترة (أي في مرحلتها الأولى) بوصية عثمان بن أرطغرل المؤسس، عند وفاته، وهي الوصية التي استمر التمسك بها إلى النهاية.

يورد عاشق جلبي (1519 – 1572م) وهو مؤرخ عثماني مرموق المكانة. هذه الوصية التي حددت الأسس الفكرية لدولة آل عثمان، والتي تشمل ناحيتين: إدارة الدولة، والعلاقات الخارجية.

أما عن إدارة الدولة، فيقول عثمان لابنه أورخان الذي خلفه في السلطة:

"يا بني، إياك أن تشتغل بشيء لم يأمر به الله - رب العالمين -، و... فاتخذ من مشورة علماء الدين موئلًا، و... إياك تبتعد عن أهل الشريعة، وأنعم على الجند... ولا يغرنك الشيطان بجندك وبمالك".

أما العلاقات الخارجية العثمانية المبكرة، فكان رسمها في الوصية كالتالي: "غايتنا هي إرضاء الله - رب العالمين - و.. بالجهاد يعم نور ديننا- الإسلام- كل الآفاق فتحدث مرضاة الله - جل جلاله -.. و.. لسنا من هؤلاء الذين يقيمون الحروب لشهوة حكم أو سيطرة أفراد؛ فنحن بالإسلام نحيا، وللإسلام نموت"[11].

ولقد كانت هذه الوصية مؤثرًا فعالًا. وألقت بظلالها- كما سنرى- على آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، حتى عهد التنظيمات والإصلاح الإداري.

وبهذه السياسة اجتاز آل عثمان عصر القوة، وقد كانوا في عهد عثمان المؤسس إمارة صغيرة، لا تتجاوز مساحتها عند وفاته 16000 كم2، فبلغت في عصر سليم الأول 6557000 كم2.

كانت إمارة ثغر عام 1299م، فأصبحت دولة عالمية عام 1517م، لتشمل أراضي في ثلاث قارات كبرى، هي: أوروبا وآسيا وأفريقيا، وامتد نفوذها من موسكو إلى فيينا، ومن بغداد إلى المغرب. وبلغت الدولة خلال هذه الفترة أوجها حضارة وإدارة وعدلًا.

واستمرت هذه المرحلة الفكرية أيضًا جزءًا كبيرًا من عصر القوة السياسية، وجزءًا من بداية عصر الضعف السياسي.

المرحلة الثانية:

الدولة الإسلامية المستغربة:

وعندما حدث الضعف في دولة العثمانيين- وليس هنا مجال البحث في أسبابه- اتجهوا إلى أوروبا؛ محاولين اللحاق بآخر الاختراعات العلمية والتكنولوجية منها، دون أن يصيخوا السمع إلى نداءات بعض المصلحين من أمثال قوجي بك (1580 - 1660م)، الذي قال في رسالة مشهورة باسمه: إن الإصلاح لا يكون إلا بالعودة بحزم إلى تطبيق الشريعة الإسلامية[12].

اتجهت الدولة العثمانية إلى أوروبا؛ فأرسلت البعثات العلمية في مختلف التخصصات، ودرس هؤلاء الطلاب، ثم عادوا بعد أن نقلوا من أوروبا التقدم التكنولوجي ومعه أفكار غربية غريبة على العالم الإسلامي وقتها، مثل: الديمقراطية، والعقلانية، وفصل الدين عن الدولة، والقوانين الوضعية، والقومية.

عند عائلة محمد باشا (1805 - 1849م) والي مصر العثماني اضطرت الدولة إلى الوضوح تمامًا للفكر الغربي، فأصدر السلطان عبد المجيد مرسوم خط كلخانه [13].

غيّر وجه الدولة العثمانية الفكري تغيرًا كبيرًا، ثم أصدرت الدولة فرمان الإصلاحات[14] عام 1856م، ويعد أول "دستور" للدولة العثمانية على نمط غربي بديلًا عن أحكام الإسلام في بعض بنودها، ومثال ما أتى به الدستور الجديد: "إلغاء أحكام الارتداد" [15] "وقبول أفراد الدولة في المدارس العسكرية والمدنية دون أدنى تفرقة في الدين أو الجنس ما دام شرط القبول متوافرًا في السن واجتياز الامتحانات المطلوبة [16]، والمساواة في الضرائب، واستخدام الشعب العثماني غير المسلم أيضًا في القوات المسلحة" [17].

والجدير بالذكر أن محاولات إصلاح الدولة العثمانية المسلمة على أساس المنهج الغربي في بناء الدولة والمؤسسات السياسية؛ أدى - بالضرورة - إلى تسرب بعض القوانين الأوروبية خاصة في التجارة والصناعة [18].

وفي عهد الإصلاح هذا، بدأت الدولة العثمانية تأخذ مثلها الأعلى أو نموذجها الأسمى من الغرب، وبالتالي بدأت الأفكار السياسية تتحول من مفهوم فكر إسلامي- يقوم على أساس وجود خليفة للمسلمين يحكم دولة إسلامية واسعة الأرجاء تضم عناصر شتى من أجناس مختلفة وأديان متعددة من مسلمين ونصاري ويهود وأتراك وأكراد وعرب وأرمن وصرب ويونانيين وبوماق وبلغار وبوسنويين وألبان وجركس وغيرهم- إلى مفهوم ثقافي غربي، تمثل في القومية والسلطات التشريعية والانتخابات، ووضع القوانين غير الثابتة، وتغييرها أو إلغائها بقرار من المجالس الديمقراطية بدلًا من القوانين الشرعية الإسلامية الثابتة.

وأدى هذا في النهاية إلى قيام فرق سياسية عرقية تطالب بتفتيت الدولة العثمانية إلى دول قومية صغيرة، فقامت الحركات القومية الألبانية والعربية والكردية والرومية

وغيرها، مما أدى في النهاية إلى انهيار الدولة وانتهائها من التاريخ.

والواقع أن فرمان الإصلاحات (1856م) قد صدر بضغط من أوروبا، كما كان شأن سابقه خط كلخانه أيضًا. أما فرمان الإصلاحات بالذات فقد تمت دراسته وتقريره بين "عالي باشا الصدر الأعظم وبين السفير الإنجليزي والفرنسي في اسطانبول" وبعدها أعلنته الدولة رسميًا [19].

ومنذ هذا العهد حتى نهاية الدولة- تقريبًا- تغير شكل إدارة الدولة، وبالتالي تغير شكل آليات اتخاذ القرار في الدولة.

وفي المرحلة التي كانت فيها الدولة مسلمة شرقية، وضعت سياستها على أساس الجهاد العسكري والتكوين الحضاري الإسلامي، ففي عهد الإمارة كانت آليات اتخاذ القرار، اثنتين:

1 - أمير يقود الدولة يساعده قواد عسكريون، وكان هذا الأمير متفرغًا للإدارة والحرب مع مساعديه العسكريين.

2 - مجموعة "مشايخ الشرع الشريف" يفتنون لمجتمع الإمارة، ويفصلون في القضايا وتسيير إدارة المجتمع على أساس فتاواهم، وكانت هذه المجموعة هي القضاة في المجتمع العثماني البسيط، وأساسه الفكري.

وبينما كان العثمانيون إمارة، كان رئيس مجموعة المشايخ يسمى المفتي، بدءًا من المفتي "قرا رستم" والمفتي "داود القيصري"، ثم أصبح هذا المنصب يسمى "باش مفتي" بمعنى كبير المفتين أو المفتي الأكبر، وهذا له دلالة في توسيع الإمارة مساحة وسكانًا ومشكلات [20].

أما في عهد تطور الدولة إلى سلطنة- وبالذات في عهد الفاتح- فقد تحول منصب "باش مفتي" إلى ما يسمى "شيخ الإسلام" بموجب قانون الفاتح، المشهور باسم "فاتح قانون نامه سي" [21].

أما في عهد الخلافة، فظل مسمى اللقب "شيخ الإسلام". وكان آخر شيخ للإسلام في الدولة العثمانية هو مدني محمد نوري، وبعدها ألغيت مشيخة الإسلام في عام 1924م [22].

آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية:

أولًا: الفترة الفكرية الأولى من عمر الدولة (1299 – 1839م):

كانت سلطة اتخاذ القرار في الفترة الأولى من تاريخ الدولة العثمانية تتمثل في الديوان الهمايوني في العاصمة، وفي الديوان في الولايات.

والديوان الهمايوني (Divan imeperiel) اسم أطلق على الديوان، الذي يجتمع برئاسة السلطان؛ لينظر أمور الدولة ذات الأهمية الأولى، وهو امتداد حضاري لهذه المؤسسة منذ عهد السلاجقة ثم الإيلخانيين والدولة التركية الأخرى. ومثله في ذلك مثل الديوان العالي عند السلاجقة والديوان الكبير عند الإيلخانيين، والديوان السلطاني عند المماليك[23].

كانت مهمة الديوان الهمايوني دراسة أمور الدولة السياسية والإدارية والعسكرية والعرفية والشرعية والعدلية والمالية، كما كانت مهمته النظر في الشكاوي والقضايا، ويتخذ فيها القرار. وكان الديوان مفتوحًا لكل من يتمتع بحماية الدولة العثمانية مهما كان دينه أو ملته، ومهما كان عرقه أو مكان موطنه في الدولة، ومهما كانت مهنته أو الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها. كما كان الديوان مفتوحًا لكل رجل أو امرأة، وكل من يحس بظلم وقع عليه أو يتعرض للظلم، أو لمن صدر حكم من القضاة المحليين ضده، ويرى خطأ هذا الحكم أو لمن يشكو الولاة أو الجنود أو الضباط أو لمن وقع عليه ظلم القائمين علي الأوقاف[24].

كانت الشئون الإدارية والعُرفية في الديوان من اختصاص الوزير الأعظم، أما الشئون الخاصة بالأراضي فكانت من اختصاص النشانجي (التوقيعي)، أما الشئون الشرعية والقانونية فكانت من اختصاص قاضي العسكر، أما الشؤون المالية فكانت من نصيب الدفتر دار، وكانت القرارات التي يتخذها والأمور التي ينظرها تسجل بدفاتر تسمى "مهمه دفتري" و "رءوس دفتري" و "نامه" و "عهد نامه"، ثم تمهر بخاتم السلطان الذي يكون عادة في عهدة الوزير الأعظم، ثم تودع في "الدفترخانه"[25].

ويتشكل الديوان الهمايوني من أعضاء دائمين (الأعضاء الطبيعيين)، وأعضاء مؤقتين.

الأعضاء الدائمون:

هم: السلطان، والصدر الأعظم أو الوزير الأعظم، وقاضيا العسكر، والنشانجي (وهو التوقيعي أو الطغرائي)، والدفتردار.

الأعضاء المؤقتون:

هم: أمير أمراء الروملي (إذا كان موجودًا في العاصمة)، وأغا الإنكشارية، وقائد الأسطول (إذا كان حائزًا على رتبة الوزير؛ فيكون عضوًا دائمًا)، وشيخ الإسلام (إذا كان دعي للحضور).

هذا بالإضافة إلى (الكادر) المساعد، وأهمهم رئيس الكتاب، و"التذكرجي" و"جاووش باشا" والكتاب.

ويستطيع السلطان استخدام سلطاته أو إحالتها إلى الوزير الأعظم.

سلطات الديوان الهمايوني:

1 - السياسية:

يتمتع الديوان الهمايوني بأعلى سلطة في الدولة بعد السلطان، وعلى مستوى السياسة كانت مهمته المحافظة على نظام الحكم وهو السلطة العثمانية القائمة على مبادئ الإسلام[26]. لذلك كانت مهمة الديوان الهمايوني السياسية الأولى ضمان ملاءمة جميع أجهزة الدولة لهذه السلطة، ومنع القيام ضدها، وهو صاحب المسئولية في اتخاذ ما يراه كفيلًا للقيام بمهمته، خاصة أن هذا الديوان يمثل قوى رأس الدولة كلها، ومن هذا المنطلق تكون السلطة السياسية التي يتمتع بها الديوان[27].

وتنقسم سلطة الديوان الهمايوني السياسية إلى قسمين: داخلية، وخارجية.

أ - الداخلية:

السلطة السياسية الداخلية التي يمارسها الديوان الهمايوني كانت حماية الشريعة الإسلامية، وهي روح السلطة السياسية وإعلاء الإسلام، وسحق كل حركة تقوم ضده(28)، واستقبال من أسلم حديثًا من غير المسلمين، وإقرار رواتب لهم من الدولة، كلٌّ حسب وضعه الاجتماعي، وتقديم هدايا مناسبة له، وحمايته من تداخل سفراء الدول التابعين لها، وعدم تسليمهم لهم عند مطالبة هؤلاء السفراء بتسليم المهتدين حديثًا إلى الإسلام لهم، في

حالة ما إذا كان هذا المسلم حديثًا من مواطني دولة أخرى، أما إذا كان من مواطني الدولة العثمانية؛ فالديوان يستقبلهم، ويوزع عليهم هدايا، ويربطهم برواتب منتظمة من الدولة[29]، كما كان يتخذ تدابير شديدة ضد من يرتد عن دينه من المسلمين[30].

ب – الخارجية:

كانت السياسة الخارجية العثمانية التي ينفذها الديوان الهمايوني تتلخص في الآتي: نشر الإسلام بكل ما تستطيعه الدولة من إمكانات، وبتعبير آخر: "تحويل دار الحرب إلى دار إسلام" [31]. وكان هذا أحد الأهداف السياسية الخارجية العثمانية التي يتولى تنفيذها الديوان الهمايوني. وقد نجحت هذه السياسة الخارجية بتوسيع حدود الدولة العثمانية إلى أقصى اتساعها، وهذا يعني نشرها للإسلام. ولم تتوقف حروب "الفتح" إلا منذ أواخر القرن السادس عشر الميلادي. ومنذ ذلك الحين كان على الديوان الهمايوني الذي يمثل الدولة العثمانية أن يجعل هدفه في السياسة الخارجية حماية الأراضي المفتوحة والدفاع عنها، وهو أيضًا دفاع عن الإسلام. وبعض مداخلات الدول الأوروبية في السياسة الخارجية العثمانية، وإرسال هذه الدول سفراء مؤقتين ثم سفراء دائمين لها في اسطانبول؛ أصبح السفراء يقدمون رسائل لهم إلى الديوان الهمايوني، ويحصلون على أجوبتها في مراسم رسمية يوضحها قوجي بك في رسالته المشهورة، وكان للسفراء الأجانب أن يقدموا شكاوي للديوان الهمايوني إذا حدث إخلال بالاتفاقات المعقودة بين بلادهم وبين الدولة العثمانية التي تسمى في العثمانية "عهد نامه"، وكان الديوان يحقق فيها ويعدل[32]. وكان لهذا الديوان حق تعيين العثمانيين في المناصب الدبلوماسية، وكانوا غالبًا من البيروقراطيين العاملين فيه[33].

أما أهم سلطات الديوان الهمايوني، فكان إعلان الحرب، وكان المعتاد أن يحيل السلطان قرار الحرب إلى الديوان الهمايوني؛ لدراسته واتخاذ اللازم لتنفيذه، وكان هذا القرار أحيانًا يتخذ في الديوان الهمايوني[34].

2 – الإدارية:

كان التفتيش على جميع الأعمال الإدارية في البلاد من سلطات الديوان الهمايوني، وهو في ذلك – بعد السلطان – السلطة الأولى في البلاد، وعليه محاكمة الموظفين إذا لزم الأمر.

وإن كان توجيه المناصب إلى حد معين من اختصاص الجهات الإدارية الأخرى مثل تعيين القضاة يكون من اختصاص قاضي العسكر؛ إلا أن التعيين في بعض المناصب

مثل منصب صوباشي المدن الكبرى من اختصاص الديوان الهمايوني. وإذا صدر قرار بتعيين شخص في منصب، وتظلم من هذا التعيين أو النقل، فمن حقه مراجعة الديوان الهمايوني، وللديوان في هذه الحالة، الأمرُ بإجراء التحقيقات وعمل اللازم(35).

ومن السلطات الإدارية لهذا الديوان أيضًا، حماية أهل الذمة في البلاد من تعديات الإداريين وإعادة الحق لهم ومعاقبة المسئولين على ذلك(36).

وكانت خيوط المركزية الإدارية في الدولة تتجمع في هذا الديوان، مثال ذلك أن الديوان طلب من أجهزة الدولة المسئولة عمل قوائم بكل الموجودين داخل حدود الدولة العثمانية وتسليمها للديوان الهمايوني، وتجديدها كل ثلاثين عامًا، وإن على المسئولين عن هذا تسجيل الوفيات والمواليد خلال هذه الأعوام الثلاثين، وهو ما يعرف اليوم بالإحصاء العام(37).

3 – المالية، والاقتصادية:

والديوان الهمايوني هو: سلطة الفصل العليا في الأمور الاقتصادية والمالية على أعلى مستوياتها في الدولة، فالوزير الأعظم والدفتردار عضوا الديوان الطبيعيان، وهما صاحبا السلطة الأولى في الدولة– بعد السلطان– في التصرف بالأمور المالية، ومهمتها أيضًا الإشراف على مالية الدولة. ومن مهام الديوان الطبيعية الضرائب والاقتصاد والمال.

أما عن الضرائب، فمهمة الديوان تحرير موارد البلاد المفتوحة بدقة وعناية فائقتين، والإشراف المباشر سنويًا على الضرائب التي من حق الخزينة العامة، واستلام دفاتر الضرائب التي تحصل سنويًا من جميع أرجاء البلاد، فهذه يكتب منها نسختان: نسخة في مركز الولاية، ونسخة أخرى ترسل إلى اسطانبول؛ لتسلم للديوان الهمايوني.

والقوانين التي تسن لجمع الضرائب تعد في الديوان الهمايوني، يقوم بإعدادها التوقيعي (النشانجي) ومجموعة مساعديه، وينظر الديوان في مدى مطابقة هذه الضرائب للعدالة الضريبية بناءً على مدى مطابقتها للشرع الإسلامي.

ويتساوى في هذا جميع أنواع الضرائب، من أهمها ضرائب الجمارك التي يتابعها الديوان بدقته المعهودة، حتى أنه يتدخل فورًا إذا قدمت له شكوى تخص تحصيل هذه الضرائب بغير وجه حق إلى أبسط أنواع الضرائب وأخفها.

وعلى الديوان الهمايوني ضمان عدم تحصيل الضرائب من الذين لا تحصل منهم مثل رجال الدين الذميين[38]، وعليه أيضًا مجازاة المرتشين- إذا وجدوا- في عمليات جمع الضرائب[39].

وعلى الديوان القيام بعمل اللازم؛ لعدم إهدار المال العام، واتخاذ التدابير الصارمة في هذا السبيل[40] واتخاذ الإجراءات الضرورية؛ لحماية البائع والمستهلك على حد سواء، ومراقبة أعمال قطع الأشجار وأعمال المحافظة على الخضرة[41].

من مهام الديوان الهمايوني أيضًا، اتخاذ التدابير الضرورية؛ لتطوير اقتصاد البلاد، والعمل على عدم سيطرة تجار معينين على تجارة البلاد واحتكارهم لها، وعلى عدم تخزين البضائع والمواد الضرورية في الوقت المناسب، ثم بيعها بعد ذلك بأسعار باهظة. ومن مهماته القضاء على التهريب، وحصر ثروة السلطان إذا توفي، وغير ذلك[42].

أعضاء الديوان الهمايوني الطبيعيون (غير السلطان)، هم:

1 - الوزير الأعظم:

وسلطاته- كما ذكرنا من قبل- تتلخص في أنه وكيل السلطان وحامل خاتمه، وكان يعين في أوائل الحكم العثماني من طبقة العلماء. وكان هناك وزير واحد، لكنه منذ عهد مراد الأول (1389 – 1392م) كثر عدد الوزراء، ولذلك سُمِّيَ أولهم الوزير الأعظم، وكانت له رئاسة الديوان الهمايوني نيابة عن السلطان في حالة عدم وجوده، وسلطة تعيين العلماء، ومن هم على شاكلتهم، وعزلهم، وترقيتهم، وكان له أن يقطع حتى 5999 اقجه دون الرجوع إلى السلطان، وكان له في أوقات الحرب سلطة السلطان في كثير من الأمور.

ولابد أن يشترك مع السلطان في الحرب، فإذا ترك السلطان الحرب لسبب أو لآخر يتولى الوزير الأعظم قيادة الجيش نيابة عن السلطان. وفي أثناء ذلك، يحمل لقب "السردار الأكرم"، ويترك في حالة الحرب مكانه موظفًا في البلاد يسمى "قائمقام الصدارة" أو "قائمقام الركاب الهمايوني"، وهو يرأس الديوان الهمايوني في العاصمة بدلًا من الوزير الأعظم بمقتضى بنود القانون[44]، وكانت إطاعة الوزير الأعظم هي إطاعة السلطان[45].

2 - قاضيا العسكر:

وموقعهما في البروتوكول خلف الوزير الأعظم مباشرة، وهما اثنان: قاضي عسكر الأناضول، وقاضي عسكر الروملي (البلقان). وكانا يستمعان إلى الشكاوى، ويجلسان على يسار الوزير الأعظم في الوقت الذي يكون فيه بقية الوزراء على يمينه، وكان عليهما حل المسائل الشرعية، ويمثلان العلماء، إذ إن شيخ الإسلام لم يكن عضوًا بالديوان الهمايوني، وأهم عمل لهما في الديوان الاستماع إلى القضايا المعروضة(45).

3 - النشانجي:

ويُسمى بالتوقيعي، وأحيانًا بالطغرائي، والمعنى الحرفي لعمله هو "الشخص الذي يختم الفرمانات السلطانية بالطغراء". لكن سلطاته كانت أوسع من ذلك، فهو الذي يعد الفرمانات من حيث صياغتها، ويكتب أهم الفرمانات، وعليه تثبيت قواعد الحقوق العرفية الواجب وضعها أو تغييرها، وعليه المراجعة الأخيرة على ما يعده الدفتردار من وثائق.

ونظرًا لأهميته في الديوان؛ فقد كان اختياره من العلماء، ثم من بعد ذلك من الكُتَّاب البارزين، ولم يكن لشيخ الإسلام ولا قاضي العسكر دخل في اختيار النشانجي أو تعيينه(46).

4 - الدفتردار:

وله سلطة خاصة، وهو وكيل السلطان في مال الدولة، وميدان عمله الأمور المالية في الدولة. ومن واجباته فتح الدفترخانه والخزانة، ويعرض على السلطان مسائله عقب اجتماع الديوان في أيام الثلاثاء(47).

كان لشيخ الإسلام في الدولة وضع خاص، فلا يجوز حبسه أو سجنه أو اعتقاله، ومع ذلك فلم يكن عضوًا بالديوان الهمايوني(48).

ثانياً: الفترة الفكرية الثانية من عمر الدولة (1839 - 1924م):

اتجه الإداريون العثمانيون في عهد السلطان محمود الثاني (1808 - 1839م) وبرغبته إلى التغريب، وما يهمنا هنا أنه غير اسم الصدارة العظمى إلى "باش وكالت"، أي رئاسة الوزراء- كما في أوروبا- وأوجد نظارتين (وزارتين) جديدتين، هما: المالية والأوقاف(49). وقد وصف أ. سلاد- الذي خدم الدولة العثمانية برتبة "مشاور باشا" مع أنه أوروبي- السلطان محمود الثاني بأنه "قلد خصائص الغرب كما هي، وبدأ إصلاحاته للدولة من حيث ما كان يتوجب عليه تركه"، ويقصد أنه أخذ من الدولة الأوروبية المظهر والمداراة(50).

وفي عهد ابنه السلطان عبد المجيد أصدرت الدولة بيانًا رسميًا يؤكد أن الدولة العثمانية قد اتجهت إلى الغرب في تغيير مظهرها وجزء كبير من تقنيتها وآليات اتخاذ القرار فيها.

مما سبق تتبين أن الدولة العثمانية كانت تُدار، وكانت قراراتها تُتخذ في الديوان الهمايوني، وكان الديوان ينعقد برئاسة السلطان أو الصدر الأعظم نيابة عنه كما كان هذا الديوان يعقد في القصر في المكان المسمى تحت القبة (Kubbe Alti)، واستمر هذا حتى عهد السلطان محمد الفاتح الذي ثبت هذا التقليد بقانون. وقد ألغي في هذه الفترة الديوان الهمايوني بوصفه نظامًا يشكل آليات اتخاذ القرار في الدولة العثمانية، واستبدل به النظام الأوروبي، وبالتالي فقد تكون رسميًا بديلًا عن الديوان ما سمي في عهد محمود الثاني باسم "مجلس وكلا"، والوكيل بالتركية بمعنى الوزير في العربية. وبالتالي، فقد أصبح النظام الجديد يعرف باسم مجلس الوزراء[51] أو ما عُرف باسم "الباب العالي".

الباب العالي (Sublime Porte) أو مجلس الوزراء:

وهو اصطلاحًا "المجلس الذي يتشكل من شيخ الإسلام والنظار (الوزراء)، الذي يتخذ القرار في الأمور المتعلقة بسياسة الدولة (العثمانية) الداخلية والخارجية، والأمور المهمة، ويسمى أيضًا "المجلس الخاص" أو "مجلس الوزراء الخاص"[52].

وكان يتكون من: شيخ الإسلام، وناظر العدلية، وقائد الجيش، ورئيس شورى الدولة، وناظر الخارجية، وناظر الداخلية، وناظر البحرية، ومشير المدفعية، وناظر المالية، وناظر الأوقاف، وناظر التجارة والأمور النافعة (الأشغال)، وناظر المعارف، ومستشار الصدر الأعظم العالي.

وبذلك بعد شيخ الإسلام عن استقلاله، وتوزعت الشئون الدينية بينه وبين ناظر الأوقاف، وأصبح شيخ الإسلام موظفًا كبيرًا في الدولة.

وعلى النظام الغربي في تكوين الدولة العثمانية أيضًا؛ أصبح هذا المجلس الوزاري- بعد انقلاب يوليو/ تموز 1908م الذي عزل السلطان عبد الحميد عن العرش- مقيدًا بقوانين ولوائح وأنظمة محددة ومعينة، ومسئولًا أمام السلطان ومجلس المبعوثان (مجلس الأمة) عن الشئون المتعلقة بسياسة الدولة الداخلية، والخارجية، والوظائف العامة[53].

هوامش المبحث

1 – انظر في معنى ثغر: أوغلو، سرت، معجم التاريخ العثماني، عثمانلي تاريخ لغتي، بالتركية الحديثة (اسطانبول 1986) ص348.

2 – انظر: دوسون، حقي، تاريخ الإسلام الكبير منذ النشأة إلى يومنا هذا، دوغوشدن كونمزه بيوك إسلام تاريخي، بالتركية الحديثة (اسطانبول، 1989) ص 133.

3 – سعد الدين، تاج التواريخ، بالحروف التركية الحديثة، (اسطانبول د. ت) ص 25.

4 – يرى بعض المؤرخين المحدثين أنها في أسكيشهر، انظر: أوزطونه، يلماز، تاريخ تركيا الكبير (بيوك تركيا تاريخي) بالتركية الحديثة (اسطانبول، 1977) ص 256.

5 – انظر: رحمتي رشيد، في دائرة المعارف الإسلامية التركية المترجمة في مادة (قوبيلاي) (اسطانبول، 1965) ص 948.

6 – "تشريف" عن معنى هذا المصطلح انظر: محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة (القاهرة، 1994).

7 – انظر: بول، ستانلي، وخليل أدهم، تاريخ الدولة الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة، ترجمة وتعليق أحمد السعيد سليمان، (القاهرة، 1969) ص ص 441 – 453.

8 – نسبة إلى أنصار مصطفى كمال أتاتورك.

9 – التنظيمات: كلمة عربية دخلت اللغة العثمانية لتعني في مصطلحها السياسي: حركة التنظيم والإصلاح على المنهج الأوروبي الغربي، ومفردها تنظيم. وتعني في المصطلح التاريخي حركة الإصلاح التي حدثت في الدولة العثمانية في القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي، مهتدية بالمؤسسات والتنظيمات الأوروبية، انظر: محمد حرب، السلطان عبد الحميد الثاني آخر السلاطين العثمانيين الكبار (دمشق، 1990) ص 28.

10 – انظر: دائرة المعارف العثمانية، عثمانلي انسيكلوبيدسي، بالتركية الحديثة (اسطانبول د. ت) 2:207 – 208.

11 – انظر ترجمة الوصية في: محمد حرب، العثمانيون، ص 16.

12 – قوجي بك: ضابط مؤرخ مصلح عميق الفكر، قدم أولى رسائله في إصلاح الدولة إلى السلطان مراد الرابع عام 1631، وقد أوضح في هذه الرسالة– من وجهة نظره– جل الأسباب التي دفعت بالدولة في طريق الضعف والانحطاط، كما أوضح ما يمكن أن تتخذه الدولة من إصلاحات كفيلة بإعادتها إلى ما كانت عليه وقت قوتها وعظمتها. لمزيد من التفاصيل؛ انظر: الموسوعة التركية الحديثة يكي تورك انسيكلوبيدسي، بالتركية الحديثة (اسطانبول، 1985) 5: 1890.

13 – خط كلخانه: هو الفرمان الشهير الذي أصدره السلطان عبد المجيد في نوفمبر/ تشرين الثاني من عام 1839م، وتلاه مصطفى رشيد باشا الصدر الأعظم آنذاك في الحديقة المسماة "كلخانه".

وكان ذلك إيذانًا ببدء عصر التنظيمات في الدولة العثمانية. لمزيد من التفاصيل انظر: أوغلو، سرت، مرجع سابق، ص 126.

14 - فرمان الإصلاحات (إصلاحات فرماني): هو الفرمان التالي الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام 1856، الذي ألغى جميع الفوارق بين جميع رعايا الدولة. وفي هذا يمكن الرجوع إلى: أوغلو، سرت، المرجع السابق، ص 164.

15 - انظر: قرال، ضيا، التاريخ العثماني، عثمانلي تاريخي، بالتركية الحديثة (أنقرة، 1983) 6: 1.

16 - قرال، ضيا، المرجع السابق، ص3.

17 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

18 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

19 - المرجع ذاته، ص71.

20 - انظر: أوزطونه، يلماز، مرجع سابق، 3: 348.

21 - عن قانون الفاتح، انظر مادة: "فاتح قانون نامه سي" في حقي دوسون، 12: 393 - 408.

22 - دانشمند، إسماعيل، إيضاحلي عثمانلي تاريخي قرونولزيسي" بالتركية الحديثة (اسطانبول، 1971) ص164.

23 - جارشلي، إسماعيل حقي أوزون، مدخل إلى مؤسسات الدولة العثمانية، عثمانلي دولتي تشكيلاتنه مدخل (أنقرة، 1970) ص ص 39، 87، 208، 275.

24 - درسون، حقي، المرجع السابق، 12: 316 - 318.

25 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

26 - مومجي، أحمد، حقوق سال وسياسال قرار اورغاني أوله رق ديوان همايون، بالتركية الحديثة (أنقرة، 1976) ص 73.

27 - مومجي، أحمد، المرجع نفسه.

28 - المرجع ذاته، ص 74.

29 - المرجع ذاته، ص 75.

30 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

31 - المرجع السابق، ص76.

32 - قوجي بك، رسالة سي، ساده لشديرن ظهوري دانشمان (أنقرة، 1985) ص163.

33 - انظر: موجي، أحمد، مرجع سابق، ص82.

34 - سعد الدين، خوجه، المرجع السابق، 1: 215.

35 - انظر: مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص ص 108- 109.

36 - مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص111.

37 - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

38 - المرجع ذاته، ص 113.

39 – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
40 – المرجع ذاته، ص 114.
41 – المرجع ذاته، ص115.
42 – المرجع ذاته، ص116.
43 – انظر: درسون، حقي، المرجع السابق، 12: 318 – 320.
44 – مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 43. وحقي درسون، ص ص321 – 322.
45 – مومجي، أحمد، مرجع سابق، ص 48.
46 – المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
47 – المرجع ذاته، ص50. وحقي درسون، ص32.
48 – اوزطونه، يلماز، مرجع سابق، 10: 256.
49 – حلمي، أحمد، إسلام تاريخي، ساده لشديرن ضيا نور (اسطانبول، 1982) ص 751.
50 – المرجع ذاته، ص753.
51 – انظر مادة (مجلس وكلا) في عثمانلي تاريخ ديملري وتريملري سوزلكي (اسطانبول، 1971) 11: 365.
52 – المرجع ذاته، ص431.
53 – انظر، عثمانلي تاريخ ديملري، ص431.

0 – بول، ستانلي. وخليل أدهم. تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة. ترجمة وزاد عليه أحمد السعيد سليمان. القاهرة، 1969.
– حرب، محمد. السلطان عبد الحميد آخر السلاطين العثمانيين الكبار. دمشق، 1990.
– حرب، محمد. العثمانيون في التاريخ والحضارة. القاهرة، 1994.

ثانياً: المراجع التركية:

- Ahmet Mumcu, Hukuksal Ve Siyasal Karar Organi Olarak Divani Humayum, Ankara, 1976.
- Hakki Dursun, Dogustan Gunumuze Buyuk Islam Tarihi, Istanbul, 1989.
- Ismail Danismend, Izahli Osmanli Tarihi Kronolojisi, Istanbul, 1971.
- Ismail Hakki Uzuncarsili, Osmanli Deuleti Teskilatine Medhal, Ankara, 1970.
- Kogi Bey, Risale (Sadelestiren) Zuhuri Danisman, Ankara, 1985.
- Mithat Sertoglu, Osmanli Tarihi Lugati, Hazirlayan Ismet Parmaksizoglu, Istanbul.
- Yilmaz Oztuna, Buyuk Turkiye Tarihi, Istanbul, 1977.
- Ziya Karal, Osmanli Tarihi, Cilt 6, Ankara, 1983.

ثالثاً: دوائر معارف متخصصة:

- Islam Ansiklopedisi, Istanbul, 1965.
- Osmanli Ansiklopedisi, Istanbul.
- Yeni Turk Ansiklopedisi, Cilt 5, Istanbul, 1985.